ARISTÓTELES

TRATADOS DE LÓGICA (ÓRGANON)

I

CATEGORÍAS - TÓPICOS - SOBRE LAS REFUTACIONES SOFÍSTICAS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

TRATADOS DE LÓGICA
(ÓRGANON)

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 51

ARISTÓTELES

TRATADOS DE LÓGICA
(ÓRGANON)

I

CATEGORÍAS • TÓPICOS • SOBRE LAS REFUTACIONES SOFÍSTICAS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
MIGUEL CANDEL SANMARTÍN



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JOSÉ MONTOYA.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1982.
www.editorialgredos.com

PRIMERA EDICIÓN, 1982.
3.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 46970-2000.

ISBN 84-249-1663-8. Obra completa.
ISBN 84-249-0232-7. Tomo I.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2000.

INTRODUCCIÓN

Como es sabido, los títulos de las obras reunidas en el *Corpus Aristotelicum* se deben, por lo general, a los recopiladores y editores antiguos, en particular a Andrónico de Rodas. Por lo general, designan con propiedad el contenido de la obra (hay alguna clamorosa excepción, como la *Metafísica*...). En el caso del *Órganon*, nombre genérico que designa globalmente las obras de lógica, la tradición es algo más reciente, pero no por ello la designación resulta menos atinada.

En efecto, las seis obras que lo componen *(Categorías, Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos, Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas)* forman un conjunto de enunciados *analíticos*, no ubicables en ninguno de los espacios epistémicos que el propio Aristóteles delimita en sus obras teoréticas, a saber: *física, matemática, teología*. No son, pues, *objeto de conocimiento* filosófico. Y no lo son siquiera en cuanto orientación propedéutica para el que busca iniciarse en filosofía. De ahí que sea justo no haberles adjudicado el título de *Introducción*, de *Eisagōgḗ* (justeza que se le escapó a quien, como Porfirio, veía el mundo de lo *lógico*, a través de su cosmovisión neoplatónica, como *Lógos* sustantivo, emanación de lo *Uno* elevado a categoría ontológica fundamental). No, la «lógica» de Aristóteles es eso precisamente, *logiká:* es *un decir*, que de por sí no tiene más «cuerpo» que el que le da la referencia obje-

tiva de *lo que se dice* (lo cual puede, a su vez, ser cualquier cosa). Para Aristóteles, el intento de elevar el *lógos* al rango de objeto de conocimiento comparable a cualquier otro, se salda con el vacío discurrir *logikôs kaì kenôs*, verbalista y vacuamente, que caracteriza precisamente a los antifilósofos, a los sofistas. La «lógica» aristotélica no es, pues, *epistêmē*, conocimiento; es mero *órganon*, instrumento del conocer.

Simplificando mucho —no hay más remedio, aquí, que hacerlo— se podría decir que la lógica aristotélica supone, a la vez, un avance y un retroceso. Retroceso a los orígenes de una técnica de discusión —la dialéctica—, de tanto predicamento en la democrática Atenas, inmenso foro de debates. Retroceso, que implicaba desandar el camino recorrido por Platón, quien había convertido el instrumento, el medio dialéctico, en fin supremo del saber humano. Pero Aristóteles no podía derribar el edificio platónico, restaurando en su lugar la lisa y llana ágora de la discusión abierta, sin tomar y hacer tomar, a la vez, conciencia de las normas elementales que deberían seguir futuros arquitectos más cautos que su maestro. Debía forzosamente hacer ver la naturaleza de los materiales (nombres, verbos, enunciados) que integran toda estructura dialéctica, así como las reglas de combinación (silogismo o razonamiento) para conseguir, a partir de aquéllos, la construcción *(kataskeuázein)* de un conocimiento o la destrucción *(anaskeuázein)* de un error. Conocimiento y error, susceptibles de toda una escala de grados de certeza, desde la absoluta convicción *(pístis)* que da la verdad autoevidente, pasando por lo demostrable como verdadero y lo mostrable como plausible, hasta lo aparentemente plausible.

He ahí, pues, el avance: nada menos que una teoría de la significación no superada, prácticamente, hasta Frege, y un sistema de formalización del razonamiento

no superado hasta De Morgan y Boole. Porque, claro está, mal que les pese a los contumaces escolásticos y neoescolásticos tardomedievales, la del *Philosophus* no podía ser la última palabra sobre el tema. Sus limitaciones, obvias para cualquier lógico actual, derivan fundamentalmente de que el grado de reflexión posible en su época sobre el lenguaje y el pensamiento (los dos polos de toda lógica) no podía ir más allá del marco impuesto por el lenguaje natural. Marco, que Aristóteles estuvo a punto de romper con la introducción de variables pronominales en los *Tópicos* y de variables propiamente dichas (símbolos literales) en los *Analíticos;* pero que lastró inexorablemente su interpretación del enunciado declarativo, tanto el categórico como el modal, así como los silogismos o razonamientos construidos sobre él, al vincular indisolublemente la aserción a la asignación de referencia y, en definitiva, de una cierta forma de existencia (todavía no se había abierto el espacio triangular de la significación con el ángulo fregiano del sentido).

Pero, como contrapartida a esas limitaciones, la lógica aristotélica nos brinda, a diferencia del frío «monologismo» de los sistemas algorítmicos modernos, instrumentos del pensador solo frente a recortados objetos artificiales, el aliento cálido de una peripecia «dialógica» en que dos interlocutores formalizan —hasta cierto punto— sus argumentos, para mejor convencerse el uno al otro de cualquier intrascendente cuestión controvertida, o de la validez o invalidez de trascendentales enunciados comunes a todo conocimiento o a toda norma ética.

Por ello, los elementos fundamentales de la lógica aristotélica, convertidos en guía metodológica, aparecen una y otra vez en todas sus demás obras, desde la retórica hasta la ontología pasando por la zoología. La modesta dialéctica, bien que curada de las desmedidas pretensiones de la Academia, acabó siendo, con todo, lo más

parecido al ideal —explícitamente declarado por Aristóteles como inalcanzable— de una *ciencia de las ciencias.*

El texto del «Órganon»

Habiendo, como hay, ediciones críticas suficientemente autorizadas y modernas de las tres obras que se incluyen en este volumen, nos hemos servido de ellas como punto de partida para nuestra versión castellana. Son éstas las contenidas en la colección de la Universidad de Oxford (Classical Texts), debidas, respectivamente, la de las *Categorías,* a L. Minio-Paluello, y las de los *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas,* a W. D. Ross. No obstante, en el caso de los textos preparados por Ross, hemos optado, no raras veces, por preferir, a la suya, la lectura bekkeriana, al anteponer los criterios estrictamente paleográficos cuando no hemos visto suficientemente cargados de evidencia los argumentos de índole estilística o hermenéutica a favor de determinadas *correctiones, suppletiones* o *expunctiones:* a este respecto, el lector debe atenerse a la norma de que, ante una discrepancia Ross-Bekker, si no indicamos lo contrario en nuestra breve reseña de las variantes de lectura reflejadas en la traducción, debe prevalecer la lectura de Bekker. En algunas ocasiones, hemos aceptado variantes propuestas por J. Brunschwig, que, en su inconclusa edición y traducción de los *Tópicos* por cuenta de la Association Guillaume-Budé, maneja, con un criterio excesivamente arriesgado, a nuestro modo de ver, manuscritos poco o nada utilizados anteriormente, a saber, los *Vaticanus* 207, *Vaticanus Barberinianus* 87 y *Neo-Eboracensis Pierpont Morgan Library* 758. Por nuestra propia cuenta ya, hemos aplicado en los *Tópicos,* al igual que Minio-Paluello en las *Categorías,* el criterio de atribuir un cierto «voto de calidad» a la lectura boeciana ante discrepancias textuales entre manuscritos

de autoridad paleográfica equivalente; y ello, por proceder de un prototipo griego distinto tanto de los manejados por Alejandro de Afrodisia (cuyos comentarios, por cierto, constituyen un punto de referencia privilegiado para decidir entre lecturas discordantes), como de los correspondientes a las dos grandes familias ABc y CDu: la coincidencia, pues, de Boecio con cualquiera de los otros grupos de textos tiene para nosotros valor decisivo.

Nuestra traducción

Por lo que se refiere a nuestra traducción, hemos de decir, ante todo, que es extremadamente literal. La razón es que consideramos la lógica aristotélica, por las razones ya expuestas en estas palabras introductorias, inseparable en gran medida de la sintaxis de la lengua griega en que está escrita: imposible, pues, captar su especificidad sin salvar, en la medida de lo literariamente posible, la propia estructura interna del discurso en que esa lógica se expresa. Ello nos ha llevado también a tratar de restablecer la etimología de términos hoy estereotipados y semánticamente opacos tras veintitantos siglos de tradición escolástica (*silogismo, paralogismo, inducción, accidente, esencia, petición de principio, categoría, solecismo*...): términos, que en Aristóteles se hallan, por así decir, «en estado naciente», esto es, todavía no despojados de las connotaciones propias de su uso en el lenguaje corriente, no científico.

En aras de esa literalidad —que, sin duda, hace nuestro texto estilísticamente «duro»—, hemos mantenido la ambigüedad de los adjetivos sustantivados en neutro plural con el viejo recurso escolar de proveer el núcleo sustantivo mediante nuestro incoloro «cosas» o, todo lo más, «cuestiones». Hemos mantenido la violenta —en castellano, no en griego— sustantivación de

locuciones y frases *(prós ti, tí esti,* etc.), subrayando la expresión, como en el caso de los términos «mencionados», para evitar confusiones (por cierto, que la mención de términos casi nunca es en Aristóteles nítida y clara: también aquí mantiene siempre un cierto grado de referencialidad en las palabras; podríamos decir que, para Aristóteles, mencionar «hombre» es mencionar la *palabra que significa* «hombre»). Y en aras de la literalidad, por último, hemos sacrificado algo de la fluidez del texto castellano no supliendo las frecuentes elipsis del original griego a no ser con términos encerrados en paréntesis angulares, lo que motiva, en los pasajes más elípticos, un profuso empleo de los mismos. Ahora bien, pensamos que, tanto éste como los restantes expedientes exigidos por el carácter literal de nuestra versión, tienen la utilidad suplementaria de facilitar una lectura bilingüe sabiendo en cada momento a qué expresión griega corresponde cada expresión castellana.

VARIANTES TEXTUALES RESPECTO A LAS EDICIONES SEGUIDAS

CATEGORÍAS

Edición Minio-Palvello	Nuestra lectura
1. 8b19: ἔστιν εἰδέναι	⟨ἀναγκαῖόν⟩ ἔστιν εἰδέναι (Ackrill)

TÓPICOS - REFUTACIONES

Edición Ross	Nuestra lectura
2. 103b20: διορίσασθαι	ὁρίσασθαι (Λ) (Brunschwig)
3. 103b34: πηχυαῖον εἶναι μέγεθος	π. ε. [ἢ] μ. (Prantl, Brunschwig)
4. 112a1: ποιησαμένου	ποιησάμενος (Λ) (Brunschwig)
5. 114b3: [δικαίως καὶ]	δικαίως καὶ (Bekker)
6. 118b30: ὑπάρχοι τοῦ μὴ	ὑπάρχῃ τὸ (Al) (Brunschwig)
7. 119b4-5: ἀδίκων... δικαίων... πάλιν... τι ἀγαθόν	ἀδίκως... ἀδίκων... [πάλιν... τι ἀγαθόν] (Brunschwig)
8. 121b9: ἀρχὴ εἰς ἄλληλα	ἀρχὴ ὑπ' ἄλληλα (Waitz)
9. 124b9-10: εἰ γάρ... ἀγαθὸν ἡδύ	[εἰ γάρ... ἀγαθὸν ἡδύ] (Al) (Λ) (Brunschwig)
10. 124b25: τὸ πολλαπλάσιον	[τὸ] πολλαπλάσιον (Bonitz)
11. 130b4: ἔσται γὰρ οὗτος	ἔσται οὖν οὗτος (Λ) (Tricot)
12. 131a32: τοὔνομα, ⟨ὥστ' οὐκ ἂν εἴη καλῶς κείμενον τὸ ἴδιον⟩	sic (B, D, u) (Λ)

	Edición Ross	Nuestra lectura
13.	132a36, b15: μὴ εἶναι ἴδιον	[μὴ] εἶναι ἴδιον (D, u) (Λ)
14.	133b36: λέγοντα ὅτι	sic (ad sensum)
15.	134b10. δηλώσας δὲ ὅτι	sic (Λ)
16.	134b13: προείπας δὲ ὅτι	sic (Λ)
17.	143b2: [καὶ τῷ δίποδι]	sic (Trendelenburg)
18.	154b7-10: κατ' οὐδενὸς ὧν τοὔνομα κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατηγορεῖται. τὸ δ' ἀνάπαλιν οὐκ ἀναγκαῖον προσδεῖξαι, ὅτι καθ' ὧν ὁ λόγος μὴ κατηγορεῖται τοὔνομα κατηγορεῖται.	κατ' οὐδενὸς ὧν τοὔνομα κατεγορεῖται, / ὁ λόγος κατηγορεῖται. τὸ δ' ἀνάπαλιν οὐκ ἀναγκαῖον πρὸς τὸ δεῖξαι, ὅτι καθ' ὧν ὁ λόγος μὴ κατηγορεῖται, τοὔνομα κατηγορεῖται. (Λ) (Al)
19.	166a26-27: [καὶ... γραφεῖν]	sic (Wallies)
20.	170b23. [Ζήνων]	sic (Waitz)

CLAVE: ⟨...⟩ = *supplevi.*
[...] = *seclusi.*

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ediciones completas y grandes colecciones*

Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica, Berlín, 1831-1970. Consta de cinco volúmenes cuyo contenido es el siguiente:

I-II. *Aristotelis Graece* (texto por E. BEKKER).
III. *Aristoteles Latine* (traducciones del Renacimiento).
IV. *Scholia in Aristotelem* (textos de comentarios griegos recogidos por C. A. BRANDIS).
V. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (colección de fragmentos por V. ROSE). *Scholia in Aristotelem* (suplemento por H. USENER). *Index Aristotelicus* (por H. BONITZ).

Las citas de Aristóteles suelen hacerse remitiéndose a las páginas, columnas y líneas de esta edición.

Aristotelis opera omnia Graece et Latine, I-V, ed. F. DIDOT, París, 1848-1874, 1883-1889.

Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1868...

The Loeb Classical Library, Londres y Cambridge, Mass. (texto griego y traducción inglesa).

Bibliotheca Oxoniensis (Oxford classical texts).

Collection des Universités de France (G. Budé), París (texto griego y traducción francesa).

2. *Léxicos*

P. F. RUIZ, *Index locupletissimus duobus tomis digestus in Aristotelis Stagiritae Opera*, Salamanca, 1540.

H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870, 1955. (Continúa siendo un instrumento indispensable para el estudio de Aristóteles.)

M. KAPPES, *Aristotelis Lexicon*, Paderborn, 1894.

TROY WILSON ORGAN, *An Index to Aristotle in English Translation*, Princeton, 1949. (Se basa en la traducción inglesa de las obras de Aristóteles dirigida por J. A. SMITH y W. D. ROSS, Oxford, 1908...)

3. *Comentarios antiguos*

Los textos recogidos por C. A. Brandis y publicados en el vol. IV de la edición de la Academia de Berlín quedaron desfasados tras la publicación por la misma Academia de la colección *Commentaria in Aristotelem Graeca*, I-XXIII, Berlín, 1882-1909, que recoge los comentarios de Alejandro de Afrodisia, Filópono, Temistio, Simplicio, etc.

Otros comentaristas medievales y renacentistas de interés son Averroes (*Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, I-XII, Venecia, 1562-1574, y Francfort, 1961), Santo Tomás de Aquino (pueden verse *Opera Omnia*, I, II, III, ed. Leonina, Roma, 1882-1886, y los comentarios a diversas obras de Aristóteles editados en Turín, 1915...), J. Pacio (ed. Francfort, 1596-1601), G. Zabarella (ed. Padua, 1587-1604), Silvestre Mauro (ed. París, 1885-1889), P. de Fonseca (ed. Roma, 1589).

4. *Ediciones bilingües y comentarios modernos*

Organon, texto y comentario latino por T. WAITZ, en dos tomos, Leipzig, 1844-6.

Elementa logices Aristoteleae, selección de textos, traducción latina y comentario por F. TRENDELENBURG, 9.ª ed., Berlín, 1892.

Sophistichi elenchi, texto, traducción inglesa y comentario por E. POSTE, Londres, 1866.

Prior and Posterior Analitics, texto y comentario en inglés por W. D. ROSS, Oxford, 1949.

5. *Comentarios sobre la lógica aristotélica.* (Incluimos traducciones con comentarios extensos.)

J. L. ACKRILL, *Aristotle. «Categories» and «De interpretatione»*, Oxford, 1963.

W. ALBRECHT-A. HANISCH, *Aristoteles' assertorische Syllogistik*, Berlín, 1970.

R. E. ALLEN, «Substance and predication in Aristotle's *Categories*», *Exegesis and Argument*, 362-373.

A. ANTWEILER, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn, 1936.

«Aristotle on dialectic. The *Topics*», en *Proceed. 3rd Sympos. Aristot.*, Oxford, 1968.

P. AUBENQUE, «La dialectique chez Aristote», en *L'attualità della problematica aristotelica*, Padua, 1970.

D. BADAREU, «Les *Catégories* d'Aristote», *Recherches sur l'Organon*, 1-17.

F. BARONE, *Eudosso di Cnido, Aristotele e la nascita della logica formale*, Turín, 1969.

A. BECKER, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Darmstadt, 1968 (reimp. de ed. Berlín, 1933).

E. BERTI, «La dialettica in Aristotele», en *L'attualità della...*, Padua, 1970.

H. BONITZ, *Über die «Kategorien» des Aristoteles*, Darmstadt, 1967 (reimp.).

J. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques (I-IV)*. Texto, traducción y coment., París, 1967.

—, «La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote», *Cahiers pour l'Analyse* 10 (1969), 3-26.

G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, 2.ª ed., Florencia, 1968.

M. CASULA, «La prova aristotelica del principio di contradizione dal linguaggio», *Giornale di Metaf.* 25 (1970), 641-673.

K. EBBINGHAUS, *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Gotinga, 1964.

J. L. Fernández Trespalacios, «Ambivalencia de las categorías en el sistema de Aristóteles», *Anales del Semin. de Metaf.* (1966), 109-116.

A. v. Fragstein, *Die Diairesis bei Aristoteles*, Amsterdam, 1967.

K. v. Fritz, «Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre», *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 40 (1931), 449-496.

—, *Die «epagōgḗ» bei Aristoteles*, Munich, 1964.

J. A. García-Junceda, «La división de la lógica y la silogística de Aristóteles», *Crisis* 14 (1967), 13-61.

P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlín, 1936.

E. Hambruch, *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen «Topik»*, Berlín, 1904.

J. Hintikka, *Time and necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Londres, 1973.

E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tubinga, 1925.

A. Joja, «*Kathólou* et *kath'hékaston* chez Aristote», *Revue roum. de Sc. sociales, Philos. et Logique* 16 (1972), 43-57.

—, «Le fondement de la prédication dans les *Seconds Analytiques*», *ibidem* 15 (1971), 113-133.

E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei der Griechen*, Gotinga, 1965.

W. y M. Kneale, *The development of logic*, Oxford, 1962, cap. II.

M. T. Larkin, *Language in the philosophy of Aristotle*, La Haya, 1971.

J. M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, 3.ª ed., París, 1973.

W. Leszl, «Aristotele: un filosofo analista?», *Giornale di Metaf.* 24 (1969), 279-311.

J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2.ª ed., Oxford, 1967.

H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles (I-III)*, Hildesheim, 1969-70 (reimpr. de la ed. Tubinga, 1896).

A. Mansion, L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote», en *Arist. et les probl. de méthode (Symposium Aristotelicum)*, Lovaina, 1960, págs. 57-81.

—, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina-París, 1946.

M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Padua, 1975.

J. W. MILLER, *The structure of Aristotle's Logic*, Londres, 1938.

G. MORPURGO-TAGLIABUE, «Asserzione ed esistenza nella logica di Aristotele», *Filosofia* 22 (1971), 29-60.

E. MORSCHER, «Ist Existenz ein Prädikat? Historische Bemerkungen zu einer philosophischen Frage», *Zeitschr. f. philos. Forschung* 28 (1974), 120-132.

C. NEGRO, *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bolonia, 1968.

G. PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik*, 3.ª ed., Gotinga, 1969.

A. PLEBE, *Introduzione alla logica formale attraverso una lettura logica di Aristotele*, Bari, 1964.

C. v. PRANTL, *Über die Entwicklung der aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie*, Darmstadt, 1968 (reimpr. ed. 1853).

Recherches sur l'Organon (dirig. por A. JOJA), Bucarest, 1971.

L. E. ROSE, *Aristotle's syllogistic*, Springfield (Illinois), 1968.

A. SCHÜTZE, *Die Kategorien des Aristoteles und der Logos*, Stuttgart, 1972.

L. SICHIROLLO, *Dialégesthai — Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim, 1966.

F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1929.

H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Hildesheim, 1961 (reimp. de la 2.ª ed., Berlín, 1890).

F. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, 2.ª ed., Berlín, 1876.

J. TRICOT, *Aristote. Organon*, 5 vols., París, 1936-1939.

E. TUGENDHAT, «*Ti katà tinós*». *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, 2.ª ed., Munich, 1968.

E. VOLLSRATH, *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen, 1969.

W. WIELAND, «Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse», *Phronesis* 17 (1972), 124-152.

—, «Die aristotelische Theorie der Notwendigkeitsschlüsse», *Phronesis* 11 (1966), 35-60.

6. *Traducciones españolas*

Conocemos tres traducciones españolas del conjunto del *Corpus*. Son las siguientes:

Obras de Aristóteles, en diez volúmenes, traducidas por P. de Azcárate, Madrid, 1874. (Han sido reeditadas por separado en la col. Austral, ed. Espasa-Calpe. No es una traduccción fiable.)

Obras completas de Aristóteles, en doce volúmenes, traducidas por F. Gallach Palés, Madrid, 1931-34.

Aristóteles. Obras, traducción de F. Samaranch, Madrid, 1964. (No incluye todo el *Corpus*, pero sí las obras fundamentales del mismo. Se trata de una traducción que no es en absoluto de fiar.)

Las traducciones españolas de tratados de lógica no son numerosas. Podemos citar las dos siguientes:

Aristóteles. Tratados de lógica, por F. Larroyo, México, 1969.

Aristóteles. Analíticos posteriores (Teoría de la ciencia), por J. D. García Bacca, Caracas, 1968.



CATEGORÍAS

INTRODUCCIÓN

Este breve tratado incompleto establece algunas de las distinciones capitales del utillaje conceptual aristotélico, empleadas con profusión por el autor en todo el resto de su obra, y particularmente en los textos de ontología (la mal llamada *Metafísica).*

Su eje lo constituye, como indica el título, la descripción (que no definición) de las llamadas *categorías* o *predicamentos*, que, en una lista máxima de diez *(entidad, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, estado, acción, pasión;* hay, en otras obras, listas más cortas), aparecen en el cap. 4 del libro que comentamos.

No obstante, a lo largo del texto sólo se tratan en extenso las cuatro primeras y en un orden distinto del que ofrece la lista (entidad, cantidad, relación, cualidad). Luego, brevemente (ocho líneas) y tras un corte brusco que denota la existencia de una laguna al final del cap. 8 —dedicado a la cualidad—, se esboza el análisis de la acción o actividad y la pasión o pasividad (cap. 9), de las que sólo se dice que admiten la *contrariedad* (el tener contrarios) y el *más* y el *menos* (la diferencia de grados). Nuevo corte brusco y párrafo de transición debido a una mano posterior (11b, 10-16), reconocible a partir de claras diferencias estilísticas. Dicho párrafo de transición introduce el análisis de nuevos conceptos funcionales, distintos de las categorías propiamente dichas, a

saber: los opuestos (subdivididos en cuatro clases detalladamente estudiadas en los caps. 10 y 11: *relativos, contrarios,* opuestos *por privación-posesión, contradictorios),* la *anterioridad* (cap. 12), la *simultaneidad* (cap. 13), *el movimiento (generación, destrucción, aumento, disminución, alteración, desplazamiento* –cap. 14) y el *tener (échein,* homónimo con la categoría *estado* –cap. 15).

Más interesante que este suplemento final de conceptos (llamados tradicionalmente *postpraedicamenta),* que reciben un tratamiento más detallado en otras obras (con excepción, quizá, de los *opuestos),* son los tres capítulos previos a la presentación de las categorías propiamente dichas. En el cap. 1 se define la *homonimia, sinonimia* y *paronimia,* de frecuente aplicación ulterior en los *Tópicos,* la *Metafísica* y otros textos en que el análisis semántico es temáticamente relevante. En el cap. 3 se sienta lo que podríamos llamar la obvia *propiedad transitiva* de la predicación («todo aquello que se dice de un predicado se dice también del sujeto»). Y en el cap. 2, sobre todo, tras distinguir entre las «cosas» (v. *infra)* que se dicen combinadas con otras (términos incluidos en un sintagma) y las que se dicen sin combinar (términos aislados), aparece un interesante párrafo en el que se establece una división cuatripartita de esas mismas cosas con arreglo a la combinación de estos dos criterios: el *decirse (o no) de algo* y el *estar (o no) en algo.* De ella resultan: 1) Cosas que se dicen de algo y no están en nada (v.g.: la especie *hombre).* 2) Cosas que no se dicen de nada y están en algo (v.g.: un color concreto). 3) Cosas que se dicen de algo y están en algo (v.g.: el conocimiento). 4) Cosas que no se dicen de nada ni están en nada (v.g.: el hombre individual). El sentido que pueda tener ese «decirse de algo» es claro: corresponde a la relación de un término con otro cuya extensión está contenida en la del primero.

Por lo que respecta al «estar en algo», el propio Aristóteles lo aclara en un inciso del texto: «está en algo» lo que se da en alguna cosa, pero no como una parte suya y sin que pueda tampoco existir separado de ella. ¿Qué significa esto? Los propios ejemplos son más reveladores que la aclaración aristotélica: ¿en qué sentido está el color en el cuerpo o el conocimiento en el alma? Está, obviamente, no como una «porción» físicamente separable del sujeto respectivo, sino como una característica de *todo* el sujeto, característica que, sin embargo, no es «esencial» y, por tanto, no lo es de *todos* los sujetos de ese tipo; en otras palabras: su extensión no engloba a la del sujeto (ni está englobado por ella), sino que coincide parcialmente con ella.

Pues bien, esta división cuatripartita se aplica luego a las categorías. Pero no por ello constituye un criterio que permita *sistematizar* esa —en palabras de Kant— «rapsodia» de conceptos, que bien podrían no ser diez, sino muchos más o algunos menos. Ninguna posibilidad de deducir, a partir del «decirse de algo» y el «estar en algo», la necesidad de que las categorías sean ésas y sólo ésas. La única aplicación efectiva de la cuatripartición mencionada se hace para incluir a la cualidad en el tipo 2, a una de las subdivisiones de la entidad en el tipo 4 y a otra en el 1. De la cantidad y de la relación no se dice —¿podría decirse?— en qué tipo se incluyen.

Parece claro, pues, que la única intención del cap. 2, como el 3, es distinguir los tipos más generales de predicación, en otras palabras, los distintos grados de inclusión del sujeto por parte del predicado, a saber: inclusión total (tipo 1); inclusión parcial (tipo 2); total en un sentido y parcial en otro (tipo 3); y nula (tipo 4). Esta cuatripartición parece, pues, más vinculada con la cuestión de los cuatro *predicables* (ver introd. a los *Tópicos*), es decir, con el grado de identificación que se

puede dar entre sujeto y predicado, que con la cuestión de los diez *predicamentos* o categorías.

Porque ¿qué son, en realidad, las categorías? ¿Tipos de predicados? Si así fuera, ¿cómo explicar que la primera acepción de la primera categoría (la *entidad primaria)* no sea, por definición, predicado de nada? En efecto, pertenece al tipo 4 de la división arriba comentada, en el cual no se da ningún grado de inclusión, es decir, de predicación por parte de los términos correspondientes. Por otra parte, tanto ésta como las demás categorías son, según el propio Aristóteles, «cosas dichas sin combinar» *(katà mēdemían symplokḕn legoménōn):* y ¿cómo puede un término ser predicado sin *combinarse* con un sujeto?

La solución de semejante aporía sólo se puede obtener profundizando en los propios términos en que está dada (que es, por cierto, el método empleado habitualmente por el propio Aristóteles en obras como la *Física,* el tratado *Acerca del alma,* etc.). Por un lado, el término *categoría, predicación,* no deja lugar a dudas sobre la relación de estos diez conceptos con el enunciado (en el cap. 4 de *Categ.* no se las llama directamente *categorías,* pero sí indirectamente en otros pasajes del libro y, sobre todo, en *Tópicos* I 9, donde vuelve a aparecer la lista completa). Y, por otro lado, no se las puede considerar como predicados o tipos generales de predicados, por las razones ya apuntadas.

Pues bien, pese a la aparentemente insalvable antinomia, hay una manera de conciliar ambos rasgos de las categorías: considerarlas, en consonancia con numerosos textos de la *Metafísica* referentes a la pluralidad de sentidos del *ser,* como *los diversos esquemas a los que se ajusta la enunciación del verbo 'ser' en los juicios.* Ahora bien, el verbo 'ser', como explicará Aristóteles en otros muchos lugares (entre ellos, el tratado *Sobre la interpretación), no constituye por sí mismo*

ningún predicado, ni siquiera en su forma participial *ón*, «ente» (lit.: «lo que es»). ¿Cuál es, pues, su función? ¿La de mera cópula? No. También Aristóteles lo aclara en varios textos, especialmente de la ya citada *Metafísica:* la función del *eînai* de los enunciados, junto a la ciertamente copulativa de establecer un cierto grado de identificación entre sujeto y predicado (analizado por él mediante los tradicionalmente llamados «predicables»), es ante todo y sobre todo la de declarar la *verdad* (cuando aparece en forma afirmativa) o la *falsedad* (cuando en forma negativa) del complejo sujeto-predicado. Ahora bien, la verdad o falsedad de un enunciado corresponde a la *existencia o no de una referencia objetiva para los términos de dicho enunciado y su mutua relación:* al menos, así es para el propio Aristóteles, como puede desprenderse de un somero análisis de sus textos sobre el concepto de verdad *(Metafísica*, tratado *Sobre la interpretación*, etc.).

En definitiva, las categorías aristotélicas corresponderían a *los distintos tipos de existencia* que puede tener el referente de un término cualquiera, *predicado o sujeto*, tal como se revela a partir del análisis de los enunciados en que dicho término puede insertarse.

De hecho, todo el análisis al que Aristóteles somete las cuatro categorías estudiadas con un cierto detalle (además de la *acción* y la *pasión*, tratadas mucho más por encima, pero con idénticos criterios) se limita a señalar la *combinatoria sintáctico-semántica* de que aquellos conceptos son susceptibles (predicabilidad respecto a otros términos, tipo de preguntas a las que responden, adverbios que admiten, tipos de oposición en que entran, etc.).

Con razón señala É. Benvéniste, en un sugestivo capítulo de su obra *Problèmes de linguistique générale*, que todas las categorías aristotélicas son reductibles a morfemas pronominales *(qué, cuánto, cuál)*, preposicio-

nales *(respecto a)*, adverbiales *(dónde, cuándo)* y verbales (voz: *activa, pasiva* y *media* —la *situación*—; aspecto: *perfectivo* —el *estado*—). Ello encaja perfectamente con la consideración de que no son sino «modulaciones» de la afirmación (o negación, que, como Aristóteles indica, implica la afirmación) de *existencia* realizada por todo juicio declarativo; o lo que es lo mismo: esquemas referenciales sintácticamente condicionados, pero formalmente aislables de su «combinación» sintáctica.

La polémica que en un tiempo enzarzó a algunos sobre el carácter intra- o extra-lingüístico, verbal o real, de los conceptos categoriales («¿son tipos de *palabras* o tipos de *objetos?*»), polémica que se remonta a Trendelenburg (ver Bibliografía), carece, pues, de sentido. Son, como reitera despreocupadamente Aristóteles: *cosas que se dicen, verbales en cuanto reales*. Por eso aparecen tanto en un tratado dialéctico, los *Tópicos*, como en uno ontológico, la *Metafísica*, a la vez humilde instrumento para desmontar argumentos en un debate y fecundo criterio para ordenar nuestra concepción del mundo.

CATEGORÍAS[1]

1. *Homónimos, sinónimos, parónimos*

Se llaman *homónimas* las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado[1 bis] de la entidad es distinto, v.g.: *vivo*[2] dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto, 1a

---

1 Como es sabido, los títulos de los diversos escritos escolares de Aristóteles (también llamados «escritos esotéricos», o de uso interno) responden al criterio de los sucesivos editores y comentadores, empezando por el primero conocido: Andrónico de Rodas.

1 bis *Lógos.* La imprecisión terminológica de Aristóteles (v., *infra,* n. 5) ha dado pie a una gran oscilación en la traducción de este término, que el propio Aristóteles, en el cap. 4 del tratado *Sobre la interpretación,* define, simplemente, como «voz de significación compleja», o sea, «divisible en partes con significado propio». Lo cierto es que *lógos* puede llegar a significar *definición* (en este caso, p. ej.) e, incluso, *razonamiento.* Pero preferimos la traducción, más neutra, de *enunciado,* que tiene la «ventaja» de poseer la misma ambigüedad que el correspondiente término griego, y no deja lugar a dudas, en el lector interesado en una lectura bilingüe, sobre cuál es el término griego así vertido.

2 Subrayamos (a veces, si son adjetivos, nos limitamos a anteponer el artículo neutro 'lo') los términos no simplemente usados, aunque tampoco exclusivamente mencionados (ver Introducción General al *Órganon).* Por otro lado, en este primer capítulo, nos vemos obligados a traducir *zôion* por «vivo» para salvar su predicabilidad acerca de 'retrato', sin lo que el juego de homónimos y sinónimos que Aristóteles establece quedaría

ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues, si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio para cada una.

Se llaman *sinónimas* las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo, v.g.: *vivo* dicho del hombre y dicho del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo; pues, si alguien quisiera dar el enunciado de en qué consiste para cada uno de ellos el ser vivos, daría idéntico enunciado.

Se llaman *parónimas* todas las cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión [3], v.g.: el gramático a partir de la gramática, y el valiente a partir de la valentía [4].

---

roto. En lo sucesivo se le dará su traducción habitual de «animal» o «ser vivo», según el contexto.

[3] La expresión griega *ptôsis* (lit.: «caída») se suele traducir, a partir de su equivalente latino *(casus)*, por «caso». Pero Aristóteles no entiende exclusivamente por *ptôseis* las distintas formas de la flexión nominal (casos de la declinación), sino cualquier conjunto de formas derivadas de un mismo lexema. (Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870, 1955, *ad. loc.)*

[4] Obsérvese que, en ambos ejemplos, no se trata realmente de unos términos derivados de otros, sino de pares de términos derivados de un tercer término más simple *(grammatikós* y *grammatikḗ* de *grámma; andreía* y *andreîos* de *andrós).* La raíz del error aristotélico es su desconocimiento de la posibilidad de aislar y manejar independientemente los lexemas de los términos como bases de toda derivación o composición léxica; en lugar de ello, tiende a tomar como punto de partida los sustantivos, haciendo derivar de ellos los adjetivos: sigue, pues, no un criterio morfosintáctico, ni siquiera propiamente semántico, sino ontológico.

2. *Términos independientes y términos combinados*

De las cosas que se dicen[5], unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Así, pues, unas van en combinación, v.g.: *un hombre corre, un hombre triunfa;* y otras sin combinar, v.g.: *hombre, buey, corre, triunfa.*

De las cosas que existen[6], unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno[7], v.g.: *hombre* se dice del hombre individual[8] tomado como sujeto, pero

---

[5] Conscientemente respetamos la vaguedad del *légesthai* («decirse», «llamarse») aristotélico, pues ello responde perfectamente, creemos, a la triple ambigüedad de su referencia. En efecto, ¿denota expresiones lingüísticas, objetos extralingüísticos o, lo que es más probable, unas y otros a la vez: objetos extralingüísticos en cuanto expresados lingüísticamente? En segundo lugar, descartando la referencia exclusiva a objetos reales: ¿se refiere a las expresiones como tales, como meras palabras, o bien a sus contenidos conceptuales? Por último, ¿hay que ver en la propia expresión *légesthai* un uso *terminológico,* es decir, con significado restringido por una definición, o bien un término genérico, del lenguaje cotidiano? Dada esta triple ambigüedad (que Aristóteles no resuelve porque ni siquiera la percibe como tal), que recorre en su totalidad el tratado de las *Categorías,* hay que descartar traducciones rotundas y excluyentes como la de Patricio de Azcárate («palabras»), o la de Eugen Rolfes («Worte»), o incluso la de Tricot («expressions»): es preferible a todas ellas la de Ackrill («things that are said»: «cosas que se dicen»), que conserva el sentido pregnante genuinamente aristotélico.

[6] Esta expresión merece un comentario perfectamente simétrico al de la nota anterior: ni hace referencia a la realidad extralingüística ni a la mera expresión lingüística: su referente solapa ambos planos significativos (como lo revela el inmediato predicado verbal: *légetai:* «se dice»).

[7] Cf. nota anterior y la propia explicación de Aristóteles unas líneas más abajo.

[8] Aristóteles sustantiviza la expresión indefinida *tis ánthrōpos* (que no se puede, por ende, verter por «un hombre» sin más); el sentido de esta sustantivación no puede ser otro que el de expresar la concreción o individualidad (indefinida en cuanto indefinible) que en otros textos encuentra una formulación más

no está en sujeto alguno; otras están en un sujeto, sin que se digan de sujeto alguno —digo que está en un sujeto lo que se da en alguna cosa sin ser parte[9] suya, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está—, v.g.: el conocimiento gramatical concreto[8] está en el alma como en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno, y el color blanco concreto está en el cuerpo como en un sujeto —pues todo color se halla en algún
1b cuerpo—, pero no se dice de sujeto alguno; otras se dicen de un sujeto y están en un sujeto, v.g.: el conocimiento está en el alma como en un sujeto, y se dice del saber leer y escribir como de un sujeto[10]; otras, ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual —pues ninguna de tales cosas está en un sujeto ni se dice de un sujeto—; las cosas individuales y numéricamente singulares, en general, no se dicen de ningún sujeto, pero nada impide que algunas estén en un sujeto: en efecto, el concreto[11] saber leer y escribir es de las cosas que están en un sujeto[12].

3. *Transitividad de la predicación*

Cuando una cosa se predica[13] de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado se dice

---

genérica —y sintácticamente menos forzada— en el giro *tò kath'hékaston.*

[9] Léase: «parte separable».

[10] Como revela el ejemplo, el sujeto *en el que* está una cosa de este tipo no coincide con el sujeto *del que* se dice.

[11] «Concreto» es, en este contexto, traducción también del indefinido individualizador *tis,* cuando el uso de «individual» (ver n. 8) no se ajusta a la norma lingüística castellana.

[12] A saber, en la mente humana.

[13] *Katēgorêtai,* de *katēgoreîn* (lit.: «acusar», «argüir»), término usual en el lenguaje judicial, de donde deriva «categoría» (lit.: «acusación» que se *atribuye* a alguien).

también del sujeto; v.g.: *hombre* se predica del hombre individual, y *animal* se predica de *hombre;* así que también del hombre individual se predicará *animal:* en efecto, el hombre individual es hombre tanto como animal.

En cuanto a las cosas de distinto género y no subordinadas entre sí, sus diferencias son también distintas en especie, como en el caso de *animal* y de *conocimiento:* en efecto, las diferencias de *animal* son *pedestre, alado, acuático* y *bípedo;* las de *conocimiento,* ninguna de éstas: pues un conocimiento no se diferencia de otro por ser bípedo. En cambio, de los géneros subordinados entre sí nada impide que las diferencias sean las mismas: pues los géneros superiores se predican de sus inferiores, con lo que todas las diferencias del predicado lo serán también del sujeto.

4. *Las Categorías o Predicamentos*

Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una *entidad,* o bien un *cuanto,* o un *cual,* o un *respecto a algo,* o un *donde,* o un *cuando,* o un *hallarse situado,* o un *estar,* o un *hacer,* o un *padecer*[14]. Es entidad —para decirlo con 2a
un ejemplo—: *hombre, caballo;* es *cuanto: de dos codos, de tres codos;* es *cual: blanco, letrado;* es *respecto a algo: doble, mitad, mayor;* es *donde: en el Liceo, en la plaza del mercado;* es *cuando: ayer, el año pasado;* es *hallarse situado: yace, está sentado;* es *estar: va cal-*

[14] Damos la traducción literal (subrayada, para evitar equívocos) de los términos empleados por Aristóteles, para mejor reflejar el carácter *preterminológico* y *funcional* de los mismos, todavía no plenamente establecidos en su uso *científico* (es decir, unívoco y libre de connotaciones). En el orden en que aparecen en este texto, corresponden a las tradicionales expresiones: *sustancia (entidad* en nuestra versión), *cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción* y *pasión.*

zado, va armado; es *hacer: cortar, quemar;* es *padecer: ser cortado, ser quemado.* Ninguna de estas expresiones, por sí misma, da lugar a afirmación alguna, pero de su mutua combinación surge la afirmación: en efecto, toda afirmación es, al parecer, verdadera o falsa, mientras que ninguna de las cosas dichas al margen de toda combinación es ni verdadera ni falsa, como, por ejemplo, *hombre, blanco, corre, vence.*

5. *La entidad*

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre,* y el género de dicha especie es *animal;* así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal.

Resulta manifiesto a partir de lo expuesto que, de las cosas que se dicen de un sujeto, es necesario que tanto el nombre como el enunciado se prediquen de dicho sujeto; v.g.: *hombre* se dice del hombre individual como de un sujeto, y se predica de éste el nombre —pues del hombre individual predicarás *hombre*— y se predicará también el enunciado de *hombre* —pues el hombre individual es también hombre—: de modo que se predicarán del sujeto tanto el nombre como el enunciado. De las cosas, en cambio, que están en un sujeto, en la mayoría de ellas no se predica del sujeto ni el nombre ni el enunciado; pero, en algunas, nada impide que se predique del sujeto el nombre, siendo imposible predicar el enunciado; v.g.: lo blanco, que está en el cuerpo como en un sujeto, se dice del sujeto

—pues el cuerpo se llama blanco—, mientras que el enunciado de lo blanco nunca se predicará del cuerpo.

Todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos. Esto queda claro a partir del examen directo de cada uno de los casos; v.g.: *animal* se predica de *hombre* y, por ende, también del hombre individual, pues, si no se predicara de ninguno de los hombres individuales, tampoco se predicaría de *hombre* en general; volviendo a un ejemplo anterior: el color está en el cuerpo, por consiguiente también está en un cuerpo individual: pues, si no estuviera en alguno de los cuerpos singulares, tampoco estaría en el cuerpo en general; de modo que todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos. Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás [15]: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás [15].

Ahora bien, de entre las entidades secundarias, es más entidad la especie que el género: en efecto, se halla más próxima a la entidad primaria. Pues, si alguien explica qué es la entidad primaria, dará una explicación más comprensible y adecuada aplicando la especie que aplicando el género; v.g.: hará más cognoscible al hombre individual dando la explicación *hombre* que la explicación *animal* —en efecto, aquél es más propio del hombre individual, éste, en cambio, es más común—, y al explicar el árbol individual lo hará más cognos-

[15] El texto comprendido entre las dos llamadas de esta nota es, obviamente, una reiteración del anterior párrafo, por lo que ya Simplicio propuso su expunción.

cible dando la explicación *árbol* que la explicación *planta*. Además de esto, las entidades primarias, por subyacer a todas las demás cosas, y por predicarse de ellas o estar en ellas todo lo demás, por eso se llaman entidades en el más alto grado; del mismo modo, precisamente, en que las entidades primarias se relacionan con lo demás, así también se relaciona la especie con el género: en efecto, la especie subyace al género: los géneros se predican de las especies, pero no así, inversamente, las especies de los géneros; conque también resulta de esto que la especie es más entidad que el género.

En cambio, todas aquellas, de entre las mismas especies, que no son géneros [16], no son en absoluto la una más entidad que la otra: pues el que explica el hombre individual como hombre no dará una explicación más adecuada que el que explique el caballo individual como caballo. De igual manera, ninguna de las entidades primarias es más entidad que otra: pues el hombre individual no es en absoluto más entidad que el buey individual.

Verosímilmente, después de las entidades primarias, sólo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman entidades secundarias; pues sólo ellas entre los predicados muestran la entidad primaria: en efecto, si alguien explica qué es el hombre individual, lo hará más adecuadamente aplicando la especie o el género, y lo hará más comprensible dando la explicación *hombre* que la explicación *animal;* cualquier otra explicación que se dé estará fuera de lugar, v.g.: dando la explicación *blanco* o *corre* o cualquier otra de este tipo; de modo que, verosímilmente, sólo éstas [17] entre las demás cosas se llaman entidades. Aparte de esto, las entidades pri-

---

16 En relación a otras especies inferiores.

17 Es decir, especie y género.

marias se llaman entidades con la máxima propiedad por el hecho de subyacer a todo lo demás; del mismo 3a modo, precisamente, que las entidades primarias se relacionan con todo lo demás, así también las especies y los géneros de las entidades primarias se relacionan con todas las cosas restantes: en efecto, todas las cosas restantes se predican de aquéllas[17], pues al decir *letrado* del hombre individual dirás también, consecuentemente, *letrado* de *hombre* y de *animal;* de igual modo también en los demás casos.

Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto. Pues la entidad primaria ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto. Y de las entidades secundarias igualmente es manifiesto que no están en sujeto alguno: en efecto, *hombre* se dice del hombre individual como de su sujeto, pero no está en un sujeto —*hombre,* en efecto, no está en el hombre individual—; de igual modo también *animal* se dice del hombre individual como de su sujeto, pero *animal* no está en el hombre individual. Aparte de esto, de las cosas que están en un sujeto nada impide que el nombre se predique a veces del sujeto, pero es imposible que se predique el enunciado; en cambio, de las entidades secundarias, tanto el enunciado como el nombre se predican del sujeto: en efecto, del hombre individual predicarás tanto el enunciado de hombre como el de animal. Así que no habrá entidad alguna[18] entre las cosas que están en un sujeto.

Pero esto no es exclusivo de la entidad, sino que también la diferencia es de las cosas que no están en un sujeto: en efecto, *pedestre* y *bípedo* se dicen del hombre como de su sujeto, pero no están en un sujeto; pues lo bípedo y lo pedestre no están en el hombre. Y también el enunciado de la diferencia se predica acerca de aquello de lo que la diferencia se dice; v.g.: si

---

[18] Ni primaria ni secundaria.

pedestre se dice de *hombre*, también el enunciado de lo pedestre se predicará del hombre: en efecto, el hombre es pedestre.

No debe preocuparnos, respecto a las partes de las entidades que están en los todos como en sus sujetos [19], el vernos obligados a declarar que no son entidades: en efecto, se dijo [20] que lo que está en un sujeto no debe entenderse como las partes que se dan en una cosa.

Es propio de las entidades y de las diferencias el que todo aquello que se dice a partir de ellas [21] se diga sinónimamente [22]: en efecto, todas las predicaciones que se hacen a partir de ellas, o bien se predican de los individuos, o bien de las especies. Cierto que a partir de la entidad primaria no hay predicación alguna —en efecto, no se dice de ningún sujeto—; en cuanto a las entidades secundarias, la especie se predica del individuo, el género se predica tanto de la especie como del individuo, y de igual modo también las diferencias se predican de las especies y de los individuos. Y las entidades primarias admiten el enunciado, tanto de las especies como de los géneros, y la especie, por su parte, admite el enunciado del género. En efecto, cuanto se dice del predicado se dirá también del sujeto; del mismo modo también las especies y los individuos admiten el enunciado de las diferencias: precisamente dijimos [23] que eran sinónimas aquellas cosas cuyo nombre es común y cuyo enunciado es el mismo. De modo que todo lo

---

19 Es decir, en las entidades de las que forman parte.

20 Cf., *supra*, cap. 2, 1a24-25.

21 Es decir, aquello que se dice tomando a la entidad o la diferencia como predicados (nótese la oposición *légesthai katà tinós* = «decir sobre algo tomado como sujeto» / *légesthai apò tinós* = «decir a partir de algo tomado como predicado».

22 En el sentido explicado en el cap. 1.

23 Cf., *supra*, cap. 1.

que se dice a partir de[21] las entidades y las diferencias se dice sinónimamente.

Toda entidad parece significar un *esto*[24]. En el caso, pues, de las entidades primarias es indiscutible y verdadero que significan un *esto:* en efecto, lo designado es individual y numéricamente uno. En el caso de las entidades secundarias parece, debido a la forma de su denominación, que significan también, de manera semejante, un *esto*, por ejemplo cuando se dice *hombre* o *animal;* sin embargo, no es del todo verdad, sino que significan más bien un *cual*[25]: en efecto, el sujeto no es uno, como la entidad primaria, sino que *hombre* y *animal* se dicen de muchos; pero no significa un *cual* sin más, como *blanco;* pues *blanco* no significa nada más que *cual*, mientras que la especie y el género determinan lo *cual* por referencia a la entidad: en efecto, significan una entidad tal o cual. La determinación se aplica a más con el género que con la especie: en efecto, el que dice *animal* abarca más que el que dice *hombre*.

Es propio también de las entidades no tener ningún contrario. En efecto, ¿qué podría ser contrario de la entidad primaria? Así como nada hay contrario del hombre individual, así tampoco hay nada contrario de *hombre* o de *animal*. Esto no es exclusivo de la entidad, sino que también afecta a muchas otras cosas, como por ejemplo al *cuanto:* en efecto, no hay ningún con-

---

[24] *Tóde ti*, expresión pronominal deíctica frecuentemente sustantivada por el mismo Aristóteles *(tò tóde ti)* para referirse al carácter de concreción, a la vez formal y material, propio de la entidad.

[25] *Poión ti*, expresión pronominal indefinida, literalmente empleada así por Aristóteles; de ordinario se traduce por «cualificación», para distinguir este uso de *poión* del habitual como categoría opuesta a la entidad, cantidad, etc., es decir, como «cualidad». La traducción literal, no terminológica, creemos que soslaya, con mayor fidelidad al pensamiento aristotélico, esa dificultad semántica.

trario de *de dos codos*, ni de *diez*, ni de ninguna cosa semejante, a no ser que alguien diga que lo mucho es contrario de lo poco o lo grande de lo pequeño; pero nada hay que sea contrario de ninguno de los *cuantos* determinados.

Parece, por otro lado, que la entidad no admite el más y el menos: digo, no que una entidad no sea más entidad que otra —en efecto, se ha dicho ya que esto es así—, sino que aquello que cada entidad es no se dice que lo sea más o menos; v.g.: si tal entidad es hombre, no será más o menos hombre, ni con respecto a sí mis-
4a mo ni con respecto a otro. En efecto, no hay ningún hombre que lo sea más que otro, así como en lo blanco es más blanco esto que aquello y en lo hermoso es más hermoso esto que aquello; y también de esto último se dice que lo es más y que lo es menos con respecto a sí mismo, v.g.: el cuerpo, si es blanco, se dice que es más blanco ahora que antes, y, si está caliente, se dice que está más caliente y también que lo está menos; de la entidad, en cambio, nada de esto se dice: en efecto, ni el hombre se llama más hombre ahora que antes, ni ninguna de todas las otras cosas que son entidad. Así que la entidad no admitirá el más y el menos.

Muy propio de la entidad parece ser que aquello que es idéntico[26] y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios, así como en ninguna otra cosa [de todas cuantas no son entidad] podría uno aducir que lo que es numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios; v.g.: el color, que es uno e idéntico numéricamente, no será blanco y negro, y una misma acción no será deshonesta y honesta, al igual que en todas las otras cosas que no son entidad. La entidad, siendo numéricamente una e idéntica, es capaz de admitir los

---

[26] Léase: «siempre idéntico a sí mismo», es decir, «invariable en su esencia» (carácter propio de la entidad).

contrarios; v.g.: el hombre individual, siendo uno e idéntico, unas veces viene a estar blanco y otras negro, caliente y frío, a ser deshonesto y a ser honesto.

En nada de lo demás parece darse tal cosa, a no ser que alguien ponga el enunciado y la opinión como ejemplos en contra, declarando que son cosas de aquel tipo[27]: en efecto, un mismo enunciado parece ser verdadero y falso, v.g.: si es verdadero el enunciado de que alguien está sentado, al levantarse éste, aquel mismo enunciado será falso; de igual manera también en el caso de la opinión: en efecto, si uno opinara, conforme a la verdad, que alguien está sentado, al levantarse éste, opinará falsamente si sostiene la misma opinión sobre ello. Quizá alguno admitiría también esto, pero hay una diferencia en el modo: en efecto, en lo tocante a las entidades, al cambiar ellas mismas son capaces de admitir los contrarios; pues lo frío cambió al surgir de lo caliente (en efecto, quedó alterado), y también lo negro al surgir de lo blanco, y lo honesto de lo deshonesto; de igual manera en cada una de las otras cosas, al sufrir ellas mismas el cambio, se hacen capaces de admitir los contrarios; en cambio, el enunciado y la opinión permanecen por sí mismos invariables en todo y por todo, pero, al variar el objeto, surge lo contrario en torno a ellos: en efecto, por una parte el enunciado de que alguien está sentado permanece idéntico, pero, al variar el objeto, tan pronto resulta verdadero como falso; de igual manera también en el caso de la opinión.

Así que será propio de la entidad, al menos según el modo, ser capaz de admitir los contrarios en virtud de su propio cambio. Acaso alguien acepte también esto, que la opinión y el enunciado son capaces de admitir los contrarios; pero esto no es verdad: pues el

---

[27] Es decir, de las que admiten los contrarios.

enunciado y la opinión no se dice que sean capaces de admitir contrarios porque ellos mismos admitan alguno, sino porque la modificación se ha producido afectando a alguna otra cosa: en efecto, es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso, no porque él mismo sea capaz de admitir los contrarios: pues absolutamente ningún enunciado u opinión es afectado por nada, de modo que, al no sobrevenir ningún cambio en ellos, no pueden ser capaces de admitir los contrarios. La entidad, en cambio, por el hecho de que ella misma admite los contrarios, se dice que es capaz de admitirlos: en efecto, admite la enfermedad y la salud, la blancura y la negrura, y por admitir cada una de tales cosas se dice que es capaz de admitir los contrarios. Así que será propio de la entidad el que aquello que es idéntico y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios. Quede, pues, dicho todo esto acerca de la entidad.

6. *La cantidad*

De lo *cuanto*, por su parte, lo hay discreto y lo hay continuo; y lo hay que consta de partes componentes que mantienen una posición mutua, como también lo hay que no consta de partes que mantengan una posición. Es discreto, por ejemplo, el número y el enunciado, continua la línea, la superficie, el cuerpo y aun, aparte de esto, el tiempo y el lugar. En efecto, no hay ningún límite común a las partes del número, en el que coincidan dichas partes, v.g.: si el cinco es una parte del diez, no hay ningún límite común en el que coincidan el cinco y el cinco, sino que están separados; y el tres y el siete tampoco coinciden en ningún límite común; y, en general, en ningún número podrás tomar un límite común entre sus partes, sino que siempre

están separadas; así que el número es de las cosas discretas. De igual manera, también está entre las cosas discretas el enunciado (pues es evidente que el enunciado es un *cuanto:* en efecto, se mide por sílabas largas y breves; digo tal al enunciado producido con la voz); en efecto, sus partes no coinciden en ningún límite común; pues no hay un límite común en el que coincidan las sílabas, sino que cada una está separada en sí misma. La línea, en cambio, es continua; en efecto, es posible tomar un límite común en el que coincidan sus partes: el punto; y, de la superficie, la línea[28]: en efecto, las partes del plano coinciden en un límite común. De igual manera, también en el cuerpo podrían tomar un límite común, una línea o una superficie, en la que las partes del cuerpo coincidan. Son también de este tipo de cosas el tiempo y el lugar: en efecto, el tiempo presente[29] coincide con el pretérito y con el futuro. El lugar es, igualmente, de las cosas continuas: en efecto, las partes del cuerpo, que coinciden en un límite común, ocupan un cierto lugar; así, pues, también las partes del lugar que ocupa cada una de las partes del cuerpo coinciden en el mismo límite en que lo hacen las partes del cuerpo; así que también el lugar será continuo: en efecto, sus partes coinciden en un límite común.

Además, hay cosas que constan de partes componentes que mantienen una posición mutua y otras que no constan de partes que mantengan una posición; v.g.: las partes de la línea mantienen una posición mutua; en efecto, cada una de ellas se halla en un lugar, y podrías distinguir y explicar dónde se halla cada una en el plano y con cuál de las restantes partes se toca; de igual manera mantienen también las partes

---

[28] Léase: «las superficies tienen un límite común: la línea».
[29] Lit.: «el tiempo ahora».

del plano una posición: en efecto, se podría explicar de manera semejante dónde se halla cada una y cuáles se tocan entre sí. Y de igual manera las del espacio y las del lugar. En el número, en cambio, uno no podrá observar que las partes mantengan posición mutua alguna, o que se hallen en un lugar, o cuáles de las partes se tocan entre sí; ni tampoco las partes del tiempo: en efecto, ninguna de las partes del tiempo permanece; ahora bien, lo que no permanece ¿cómo mantendrá una posición? Más bien podrías decir, en cambio, que mantienen un cierto orden, por ser una parte del tiempo anterior y otra posterior. Y en el número ocurre igual, porque se cuenta el uno antes que el dos y el dos antes que el tres: y así tendría, en todo caso, un cierto orden; una posición, en cambio, no podrías determinarla. Y de igual manera el enunciado: pues ninguna de sus partes permanece, sino que se dice y ya no es posible captarla, de modo que no habrá una posición de sus partes si realmente ninguna permanece. Así, pues, unas cosas constan de partes que mantienen una posición, y otras no constan de partes que mantengan una posición.

En propiedad sólo se llama *cuantas* a las cosas que se han mencionado; todas las demás, en cambio, lo son accidentalmente[30]: pues al considerar aquéllas llamamos también *cuantas* a las otras, v.g.: lo blanco se llama *mucho* por ser mucha su superficie, y la acción se llama *larga* por ser mucha su duración y mucho también su movimiento: en efecto, cada una de estas cosas no se llama *cuanta* en sí misma; v.g.: si alguien explica cuán larga es una acción, la definirá como anual por el tiempo, o dará una explicación de este tipo, y al explicar lo blanco como un *cuanto* lo definirá por la superficie: en efecto, cuanta sea la superficie, tanto dirá que es lo blanco; de modo que sólo se llama *cuan-*

[30] *Katà symbebēkós;* en latín: *per accidens.*

tas con propiedad y en sí mismas a las cosas mencionadas; de las demás, ninguna lo es en sí misma, sino, en todo caso, accidentalmente.

Además, lo *cuanto* no tiene ningún contrario (en efecto, en los *cuantos* definidos es evidente que no hay contrario ninguno, v.g.: en lo *de dos codos*, o *de tres codos*, o en la superficie, o en cualquiera de las cosas de este tipo, no hay efectivamente ningún contrario), a no ser que diga uno que lo mucho es contrario de lo poco, o lo grande de lo pequeño. Pero ninguna de estas cosas es *cuanto*, sino de lo *respecto a algo:* en efecto, nada se dice en sí mismo grande o pequeño, sino que se toma por referencia a otra cosa, v.g.: se dice que un monte es pequeño y un grano de mijo es grande por ser éste mayor que los de su mismo género, y aquél más pequeño: así, pues, la referencia es a otra cosa, ya que, si se dijera pequeño o grande en sí mismo, nunca se diría que el monte es pequeño y el grano de mijo grande. Igualmente decimos que en la aldea hay muchos hombres y en Atenas, en cambio, pocos, aun siendo mucho más numerosos éstos que aquéllos; y que en la casa hay muchos y en el teatro pocos, aun siendo éstos muchos más. Además, lo *de dos codos* y lo *de tres codos*, y cada una de las cosas de este tipo, significan *cuanto*, mientras que lo grande o pequeño no significan *cuanto*, sino más bien *respecto a algo:* pues lo grande y lo pequeño se contemplan en relación a otra cosa; así que es evidente que estas cosas son de lo *respecto a algo*. Además, tanto si uno considera estas cosas *cuantos* como si no, no tienen ningún contrario: en efecto, aquello que no es posible tomarlo en sí mismo, sino refiriéndolo a otra cosa, ¿cómo tendría algún contrario? Además, si lo grande y lo pequeño fueran contrarios, se seguiría que la misma cosa admitiría a la vez los contrarios y que esas cosas serían contrarias a sí mismas. En efecto, ocurre que la misma cosa es a la

vez grande y pequeña —pues esto mismo es, con respecto a aquello, pequeño, con respecto a esto, grande—; conque ocurriría que la misma cosa fuera grande y pequeña al mismo tiempo, admitiendo simultáneamente 6a los contrarios; v.g.: en el caso de la entidad, parece que ésta es capaz de admitir los contrarios, pero en ningún caso está a la vez enferma y sana, ni es a la vez blanca y negra, y ninguna de las otras cosas admite a la vez los contrarios. Y ocurre que las mismas cosas son contrarias de sí mismas: en efecto, si lo grande es contrario de lo pequeño, y la misma cosa es a la vez grande y pequeña, la misma cosa será contraria de sí misma: pero es imposible que la misma cosa sea contraria de sí misma. Luego lo grande no es contrario de lo pequeño, ni lo mucho de lo poco, así que, aun en el caso de que alguien diga que estas cosas no son de lo *respecto a algo*, sino de lo *cuanto*, no tendrán contrario alguno.

Pero donde más parece darse realmente la contrariedad de lo *cuanto*[31] es en el *lugar;* pues se suele poner el *arriba* como contrario del *abajo*, llamando *abajo* a la región próxima al centro, debido a que la distancia entre el centro y los límites del mundo es la máxima. Y, al parecer, incluso la definición de los otros contrarios deriva de esto último: en efecto, los contrarios se definen como aquellos que guardan recíprocamente la máxima distancia dentro del mismo género.

No parece que lo *cuanto* admita el más y el menos, como lo *de dos codos*, por ejemplo: en efecto, una cosa no es más de dos codos que otra; o en el caso del número, v.g.: el tres no se dice para nada que sea tres en mayor medida de la que el cinco es cinco, ni que un tres lo sea más que otro; ni un tiempo se llama más

---

[31] A saber, el hecho de que lo *cuanto* admita contrarios.

tiempo que otro[32]; ni, en resumen, se dice el más y el menos de ninguna de las cosas mencionadas; así que lo *cuanto* no admite el más y el menos.

Lo más propio de lo *cuanto* es que se lo llame *igual* y *desigual.* En efecto, cada uno de los *cuantos* mencionados se llama igual y desigual, v.g.: el cuerpo tanto se llama igual como desigual, y el número tanto se llama igual como desigual, y también el tiempo; de la misma manera, también en las demás cosas mencionadas se dice de cada una, tanto que es igual, como que es desigual. En cambio, de todas las demás que no son *cuantos,* no parecería en absoluto adecuado llamarlas iguales y desiguales, v.g.: la disposición no se llama en absoluto igual y desigual, sino más bien semejante; y lo blanco, en absoluto igual y desigual, sino semejante. De modo que lo más propio de lo *cuanto* será llamarlo igual y desigual.

7. *La relación*

Se dicen *respecto a algo* todas aquellas cosas tales que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son *de* otras cosas o *respecto a* otra cosa de cualquier otra manera; v.g.: lo *mayor,* aquello que es exactamente, se dice que lo es comparado con otro, pues se dice *mayor que alguna cosa,* y lo *doble* se dice que es lo que es comparado con otro, pues se dice *doble de alguna cosa;* de la misma manera también todas las 6b
demás cosas de este tipo. También son de lo *respecto a algo* cosas como estas: estado, disposición, sensación, conocimiento, posición; en efecto, todas las cosas mencionadas, lo que son exactamente ellas mismas, se dice

---

32 La expresión aristotélica es aquí, sin duda, como señala Ackrill, descuidada: faltaría precisar, como en el ejemplo de lo «de dos codos», que una determinada longitud de tiempo, pongamos *un día,* no es más día que tal otro.

que lo son de otras, y nada más; en efecto, el estado se llama *estado de algo,* y el conocimiento, *conocimiento de algo,* y la posición, *posición de algo;* y de la misma manera el resto. Así, pues, son respecto a algo todas aquellas cosas que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras, o respecto a otra de cualquier otra manera; v.g.: una montaña se llama grande respecto a otra cosa —en efecto, la montaña se llama *grande respecto a algo*—, y lo semejante se dice *semejante a algo,* y las demás cosas de este tipo se dicen de igual manera respecto a algo. Por otra parte, tanto el decúbito, como la erección y el asiento, son unas ciertas posiciones, y la posición es de lo *respecto a algo:* en cambio, el estar en decúbito, estar erecto o estar sentado, de por sí, no son posiciones, sino que se llaman así parónimamente a partir de las posiciones mencionadas.

También la contrariedad se da en lo *respecto a algo,* v.g.: la virtud es lo contrario del vicio, y el conocimiento, de la ignorancia, siendo cada uno de ellos respecto a algo. Sin embargo, no a todo lo *respecto a algo* le pertenece un contrario: en efecto, nada hay contrario a lo doble, ni a lo triple, ni a nada de todo esto. Parece, en cambio, que lo *respecto a algo* es capaz de admitir el más y el menos: en efecto, lo semejante se dice más o menos, y lo desigual también se dice más o menos, al ser cada una de estas cosas *respecto a algo:* en efecto, lo semejante se dice *semejante a algo,* y lo desigual a lo desigual. Pero no todo admite el más y el menos: en efecto, lo doble no se dice más o menos doble, así como ninguna de las cosas de este tipo.

Todo lo *respecto a algo* se dice respecto a un recíproco, v.g.: el esclavo se llama esclavo del señor y el señor se llama señor del esclavo, lo doble se llama doble de la mitad y la mitad se llama mitad de lo doble, lo mayor se dice mayor que lo menor y lo menor se

dice menor que lo mayor: de la misma manera también en las demás cosas; salvo que a veces se diferenciarán verbalmente por la inflexión, v.g.: el conocimiento se llama conocimiento de lo cognoscible, y lo cognoscible, cognoscible para el conocimiento; la sensación, sensación de lo sensible, y lo sensible, sensible para la sensación.

Empero, algunas veces no parecerá que haya reciprocidad, si no se da con propiedad aquella respecto a lo que algo se dice, sino que se equivoca el que lo da; v.g.: si uno da el ala de ave, no existe el recíproco: ave de ala; pues no se ha dado con propiedad lo primero: ala de ave: en efecto, no es en cuanto ave que el ala se dice que es de ella, sino en cuanto alado: pues también existen alas de muchas otras cosas que no son aves; de modo que, si se da algo con propiedad, también se da la reciprocidad, v.g.: el ala como ala del alado y el alado como alado en virtud del ala.

También a veces es sin duda necesario inventar nombres, si no hay disponible nombre alguno respecto al cual se dé ⟨tal referencia⟩ con propiedad; v.g.: si se da el timón de una nave, no se da con propiedad: en efecto, no es en cuanto nave que el timón se dice que es de ella: pues hay naves que no tienen timones; por ello no hay reciprocidad; la nave, en efecto, no se dice nave del timón. Pero quizá se haría con más propiedad si se diera, por ejemplo, el timón como timón de lo timoneado, o algo así, pues no hay nombre disponible; y también hay reciprocidad si se da algo con propiedad: pues lo timoneado es timoneado gracias al timón. De igual manera también en las demás cosas, v.g.: la cabeza se explicaría con más propiedad dando lo acabezado que el animal: pues éste no tiene cabeza en cuanto animal; en efecto, muchos de los animales no tienen cabeza. Quizá así es como captaría uno con más facilidad aquellas cosas para las que no hay nom-

bres disponibles, si, a partir de las primeras, estableciera artificialmente[33] los nombres también para aquellas que son sus recíprocas, como en los casos antes mencionados: lo alado a partir del ala y lo timoneado a partir del timón. Así, pues, todo lo *respecto a algo,* con tal que se dé de forma apropiada, se dice con respecto a un recíproco; ya que, si se da algo al azar respecto a cualquier cosa, y no respecto a aquello que se dice, no hay reciprocidad. Quiero decir que, en cosas que es comúnmente admitido que se dicen con respecto a recíprocos, y para las que hay nombres disponibles, ni siquiera en ellas se da reciprocidad si se dan respecto a algo accidental y no respecto a aquello que se dice; v.g.: el esclavo, si no se da como esclavo de un señor, sino de un hombre, o de un bípedo, o de cualquiera de las cosas de este tipo, no tiene recíproco: en efecto, no se da con propiedad.

Además, si está dado con propiedad aquello respecto a lo cual se dice una cosa, una vez eliminado todo lo demás que sea accidental, y quedando sólo aquello respecto a lo cual se dio algo con propiedad, la cosa en cuestión se dirá siempre respecto a eso; v.g.: si el esclavo se dice respecto al señor, una vez eliminado todo lo que es accidental al señor, como, por ejemplo, el ser bípedo, el ser capaz de conocimiento, el ser hombre, y quedando sólo el ser señor, siempre se dirá el esclavo respecto a esto último: en efecto, el esclavo
7b se llama *esclavo del señor.* En cambio, si no se da con propiedad aquello respecto a lo que una cosa se dice, aun eliminando lo demás y dejando sólo aquello respecto a lo que se da, no se dirá respecto a eso: en

[33] El verbo *titheiē*, aquí empleado, connota una cierta arbitrariedad inherente a la acción de establecer algo por propia iniciativa, sin tomarlo de lo ya establecido. Se suele oponer, en el vocabulario de la ilustración ateniense, *thései* (= «por arbitrio») a *phýsei* (= «por naturaleza»).

efecto, dése el esclavo como esclavo de un hombre y el ala como ala de un ave, y elimínese del hombre el ser señor: ya no se dirá el esclavo respecto a un hombre; en efecto, al no haber señor, tampoco hay esclavo; de igual manera también, elimínese del ave el ser alada: el ala ya no será respecto a algo; en efecto, al no existir lo alado, tampoco existirá el ala de nada. Así que es necesario dar aquello respecto a lo cual se dice con propiedad una cosa; y, si hay disponible un nombre, es fácil darlo; en cambio, si no lo hay, acaso sea necesario inventarlo. Dado de esta manera, es evidente que todo lo *respecto a algo* se dirá respecto a un recíproco.

Parece que las cosas que son respecto a algo existen simultáneamente por naturaleza. Y esto es verdad en la mayoría de los casos: en efecto, lo doble y la mitad existen a la vez, y, de existir la mitad, existe lo doble, y, de existir el esclavo, existe el señor; de manera semejante a estas se dan también las otras cosas. Y se anulan simultáneamente las unas a las otras: en efecto, de no existir lo doble, no existe la mitad, y, de no existir la mitad, no existe lo doble; de igual manera también en todas las otras cosas como éstas.

Con todo, no parece ser verdad que todas las cosas que son respecto a algo existan simultáneamente por naturaleza; en efecto, lo cognoscible parece existir antes que el conocimiento: pues, en la mayoría de los casos, adquirimos nuestros conocimientos sobre cosas preexistentes; en efecto, en pocos o en ningún caso vería uno el conocimiento surgiendo a la vez que lo cognoscible. Además, la supresión de lo cognoscible suprime simultáneamente el conocimiento; en cambio, el conocimiento no suprime simultáneamente lo cognoscible: en efecto, de no existir lo cognoscible, no existe el conocimiento, pues sería conocimiento de nada, en cambio, de no existir el conocimiento, nada impide que exista lo

cognoscible; v.g.: en la cuadratura del círculo, suponiendo que sea cognoscible, su conocimiento no existe en parte alguna, lo cognoscible mismo, en cambio, sí existe. Más aún, suprimido el ser vivo, no hay conocimiento, sin embargo, cabe que existan muchas de las cosas cognoscibles.

De manera semejante a esto ocurre en lo tocante a la sensación; en efecto, lo sensible parece ser anterior a la sensación: pues la supresión de lo sensible suprime simultáneamente la sensación, mientras que la sensación no suprime simultáneamente con ella lo sen-
8a sible. En efecto, las sensaciones son acerca del cuerpo y están en el cuerpo, y, suprimido lo sensible, queda suprimido también el cuerpo, pues el cuerpo es de las cosas sensibles; y, de no existir cuerpo, queda suprimida también la sensación, de modo que lo sensible suprime con él la sensación. La sensación, en cambio, no suprime con ella lo sensible: en efecto, suprimido el ser vivo, queda suprimida la sensación, pero seguirá existiendo lo sensible, como, por ejemplo, el cuerpo, lo caliente, lo dulce, lo amargo y todas las demás cosas sensibles. Además, la sensación, por su parte, se origina juntamente con lo dotado de sensibilidad, pues nacen a la vez el ser vivo y la sensación; en cambio, lo sensible existe antes de que exista sensación: en efecto, el fuego y el agua y las cosas de este tipo, de las que consta el ser vivo, existen antes de que existan en absoluto el ser vivo o la sensación; de modo que, al parecer, lo sensible existe antes que la sensación.

Ofrece dificultad saber si ninguna entidad se cuenta entre lo *respecto a algo*, como parece, o cabe esta posibilidad en algunas de las entidades secundarias, pues en lo tocante a las entidades primarias sí que es verdad; en efecto, ni los todos ni las partes se dicen respecto a algo: pues el hombre individual no se llama *hombre individual de algo*, ni el buey individual, *buey individual*

de algo; de la misma manera también las partes: pues la mano individual no se llama *mano individual de alguien,* sino *mano de alguien,* y la cabeza individual no se llama *cabeza individual de alguien,* sino *cabeza de alguien.* De igual manera también en lo tocante a las entidades secundarias, al menos la mayoría de ellas, v.g.: el hombre no se llama *hombre de alguien,* ni el buey, *buey de alguien,* ni el leño, *leño de alguien,* sino *propiedad de alguien.* Así, pues, en lo tocante a las cosas de este tipo[34], es manifiesto que no son de lo *respecto a algo,* pero en el caso de algunas de las entidades secundarias hay discusión; v.g.: la cabeza se llama *cabeza de alguien,* y la mano, *mano de alguien,* y también cada una de las cosas de este tipo, de modo que éstas, al parecer, son de lo *respecto a algo.*

Así, pues, si la definición de lo *respecto a algo* está adecuadamente dada, es una de las cosas más difíciles, o imposible, resolver si ninguna entidad se cuenta entre lo *respecto a algo;* en cambio, si la definición no está adecuadamente dada, sino que son *respecto a algo* aquellas cosas cuyo ser es idéntico a estar de algún modo en relación con algo[35], quizá se pudiera decir algo al respecto. La primera definición conviene a todas las cosas que son respecto a algo, pero el que aquello que ellas son exactamente se diga en relación a otras cosas no equivale a que su existencia sea respecto a algo.

A partir de aquí es evidente que, si uno conoce con precisión alguna de las cosas que son respecto a algo, también conocerá con precisión aquello respecto a lo cual se dice. Así, pues, es también manifiesto por sí mismo: si uno sabe de un *esto* que es respecto a algo, 8b
y el ser de lo *respecto a algo* es idéntico a estar de algún modo en relación con algo, también sabe aquello

[34] Es decir, las entidades.

[35] Es decir, cuyo ser se agota en la pura relación.

con lo que esto está de algún modo en relación: pues, si no supiera en absoluto aquello con lo que esto se relaciona de algún modo, tampoco sabría si está de algún modo en relación con algo. También es esto evidente en los casos singulares; v.g.: si uno sabe con precisión de un *esto* que es doble, también sabe inmediatamente con precisión de qué cosa es doble: en efecto, si no supiera si es doble de ninguna de las cosas definidas, tampoco sabría si es ni siquiera doble; de la misma manera también, si supiera de un *esto* que es más hermoso, también sabría necesariamente con precisión, a través de esto, respecto a qué es más hermoso (en cambio, de manera indefinida, no sabrá si esto es más hermoso que aquello que lo es menos; en efecto, esto se convierte en una suposición, no en conocimiento: pues no se sabrá con exactitud si esto es más hermoso y aquello menos, dado que podría darse el caso de que no hubiera nada menos hermoso que esto); conque, evidentemente, es necesario que, de lo *respecto a algo* que uno sabe con precisión, sepa también con precisión aquello con respecto a lo que se dice. En cambio, de la cabeza, la mano y cada una de las cosas por el estilo, que son entidades, es posible saber con precisión aquello que son, sin que sea necesario saber aquello con respecto a lo que se dicen; pues no es necesario[36] saber con precisión de quién es esta cabeza o de quién es la mano; así que estas cosas no serían respecto a algo: y, si no son respecto a algo, sería verdad decir que ninguna entidad es respecto a algo. Sin duda es difícil hacer aseveraciones firmes acerca de tales cuestiones sin haberlas examinado muchas veces; sin embargo, no es inútil el haber penetrado en la dificultad de cada una de ellas.

---

36 Ver variante núm. 1: sin la *suppletio* propuesta por Ackrill (incomprensiblemente ignorada por Minio-Paluello), la lectura del pasaje es casi contradictoria con el resto del parágrafo, como puede constatarse en la versión de Tricot.

8. *La cualidad*

Llamo *cualidad*[37] aquello según lo cual algunos se llaman *tales* o *cuales;* ahora bien, la cualidad es de las cosas que se dicen de varias maneras.

Así, pues, una especie de la cualidad podría llamarse *estado* y *disposición.* El estado difiere de la disposición por ser más estable y duradero: tales son los conocimientos y las virtudes; pues el conocimiento parece ser de las cosas permanentes e inamovibles, aunque uno adquiera un conocimiento parco, y siempre que no se produzca un gran cambio por efecto de una enfermedad o de alguna otra cosa semejante; de igual manera también la virtud, v.g.: la justicia y la templanza y cada una de las cosas por el estilo no parecen ser fácilmente mudables ni susceptibles de cambio. Se llaman *disposiciones,* en cambio, aquellas cosas que son fácilmente mudables y cambian con rapidez, v.g.: el calor y el enfriamiento y la enfermedad y la salud y todas las demás cosas de este tipo; en efecto, el hombre se halla en una cierta disposición en virtud de estas cosas, y pasa rápidamente de estar caliente a ponerse frío, y de estar sano a enfermar; de la misma manera también en las demás cosas, a no ser que alguna de estas mismas, al cabo de mucho tiempo, llegue ya a hacerse natural e irremediable o totalmente inamovible, en cuyo caso quizá alguien la llamaría ya *estado.* En todo caso, es manifiesto que se tiende a llamar *estado* a aquellas cosas que son más duraderas e inamovibles: en efecto, los que no dominan totalmente los conocimientos, sino que son fácilmente mudables al respecto, no se dice que posean un estado, si bien se hallan en una cierta dis-

[37] Aquí emplea ya Aristóteles un término con morfología de sustantivo, derivado por sufijación del pronombre *poión: poiótēs.*

posición, peor o mejor, respecto al conocimiento. Así que el estado difiere de la disposición en que ésta es fácilmente mudable y aquél más duradero e inamovible. Por otro lado, los estados son también disposiciones, mientras que las disposiciones no son necesariamente estados: en efecto, los que poseen ciertos estados también se hallan, en virtud de ellos, en una cierta disposición; los que se hallan en una disposición, por el contrario, no poseen también en todos los casos un estado.

Otro género de cualidad es aquel por el que llamamos a algunos *pugilistas*, o *corredores*, o *sanos*, o *enfermos*, y, en resumen, cuanto se dice según una capacidad o incapacidad natural. En efecto, cada una de estas cosas no se dice por hallarse en una cierta disposición, sino por tener capacidad natural para hacer algo con facilidad o para no padecer nada; v.g.: los pugilistas o corredores se llaman así, no por hallarse en una cierta disposición, sino por tener capacidad natural para hacer algo con facilidad, y se llaman *sanos* por tener capacidad natural para no padecer fácilmente nada por efecto de lo que les sobrevenga, y *enfermos* por tener incapacidad para no padecer nada. Algo semejante ocurre también con lo duro y lo blando: en efecto, lo duro se llama así por tener la capacidad de no ser dividido fácilmente, y lo blando por tener la incapacidad de eso mismo.

Un tercer género de cualidad lo constituyen las *cualidades afectivas* y las *afecciones:* son tales, por ejemplo, la dulzura, la amargura, la acritud y todas las cosas del mismo género, como también el calor y el frío y la blancura y la negrura. Que éstas, pues, son cualidades, es manifiesto: en efecto, aquellas cosas que las poseen se llaman *cuales* por sí mismas; v.g.: la miel, por poseer dulzura, se llama dulce, y el cuerpo se llama blanco por poseer blancura; de igual manera ocurre también

con las demás [38]. Se llaman *cualidades afectivas*, no porque las cosas mismas que poseen las cualidades se vean afectadas en algo; en efecto, ni la miel se llama *dulce* 9 b
por verse afectada en algo, ni ninguna de las otras cosas de este tipo; de forma semejante a esto, también el calor y el frío se llaman *cualidades afectivas*, no porque las cosas mismas que las poseen se vean afectadas en algo, sino que, por el hecho de que cada una de las cualidades mencionadas es productora de una afección en los sentidos, es por lo que se llaman *cualidades afectivas:* en efecto, la dulzura produce una cierta afección en el gusto, y el calor en el tacto, y de manera semejante las demás. En cambio, la blancura y la negrura y los demás colores no se llaman *cualidades afectivas* del mismo modo que las mencionadas, sino por originarse ellas a partir de una afección. Así, pues, es evidente que por medio de una afección se originan muchos cambios de colores: en efecto, uno al avergonzarse se suele poner rojo, al tener miedo, pálido, y así en cada una de las cosas de este tipo; de modo que, si alguien experimenta por naturaleza alguna de tales afecciones, es verosímil que tenga un color semejante: en efecto, cualquier disposición de la envoltura corporal que se produzca momentáneamente en uno al avergonzarse, también podría producirse por la constitución natural, de modo que por naturaleza se daría también un color semejante.

Así, pues, todas las circunstancias de este tipo que se originan a partir de afecciones inamovibles y permanentes se llaman *cualidades:* en efecto, si la palidez o la negrura se dan en la constitución natural, se llaman *cualidades* —pues en virtud de éstas somos llamados *tales o cuales*—; y si circunstancialmente, por una larga

---

[38] Léase: «cualidades de este tipo».

enfermedad o calor ardiente[39], sobreviene una palidez o una negrura, y no se retiran fácilmente o incluso permanecen de por vida, también se llaman *cualidades:* en efecto, de manera semejante somos llamados *tales o cuales* en virtud de éstas. En cambio, todo lo que se origina a partir de cosas que se descomponen fácilmente y se retiran con rapidez, se llaman *afecciones:* en efecto, nadie es llamado *tal o cual* en virtud de estas cosas; pues, ni del que se sonroja al avergonzarse se dice que es de color rojo, ni del que palidece por tener miedo se dice que es de color pálido, sino más bien que ha sido afectado en algo; de modo que las cosas de este tipo se llaman *afecciones*, no *cualidades.*

De forma semejante a lo anterior, también en el alma se habla de cualidades afectivas y de afecciones. Y, en efecto, todas las cosas que se originan ya en el nacimiento, a partir de ciertas afecciones, se llaman cua-
10a lidades, v.g.: el arrebato de locura y la cólera y las cosas por el estilo: pues en virtud de éstas son llamados[40] *tales o cuales*, coléricos y locos. De modo semejante también todas aquellas perturbaciones no naturales, sino originadas a partir de otras circunstancias cualesquiera, difíciles de eliminar o incluso totalmente inamovibles, son también, como tales, cualidades: pues en virtud de éstas son llamados[40] *tales o cuales.* En cambio, todo lo que se origina a partir de cosas que cesan rápidamente se llama *afecciones*, como el caso en que alguien, al sentirse afligido, está más colérico: en efecto, aquel que está más colérico con una afección de ese tipo no se llama *colérico*[41], sino que más bien se dice

---

[39] Seguimos en este caso la lectura de Waitz y Minio-Paluello, con preferencia a la de Bekker, dando como aquéllos preferencia al códice *Ambrosianus* L 93 sobre el *Marcianus* 201.

[40] Léase: «los hombres».

[41] Léase: «de temperamento colérico».

de él que ha sido afectado en algo; de modo que las cosas de este tipo se llaman *afecciones*, no *cualidades*.

Un cuarto género de cualidades es la figura y la forma que envuelve a cada cosa, y además la derechura y la curvatura y cualquier posible cosa del mismo tipo: pues en cada una de estas cosas se habla de un cierto *cual;* en efecto, por ser triangular o cuadrangular se dice de algo que es tal o cual, así como por ser recto o curvo. Y cada cosa se llama *tal o cual* según la forma. Lo raro y lo denso, lo rugoso y lo liso, podría parecer que significan *tal o cual*, pero las cosas de este tipo, probablemente, quedan al margen de la división de lo *cual:* en efecto, cada una de ellas parece indicar más bien una posición de las partes; pues algo es denso por estar las partes próximas unas a otras, raro por estar separadas unas de otras; y liso por yacer de algún modo las partes en línea recta, rugoso por sobresalir una parte y estar hundida otra. Así, pues, quizá pueda aparecer algún otro tipo de cualidad, pero los que se llaman así con más propiedad son todos estos.

Son cualidades, pues, las mencionadas, y son *cuales* las cosas que se dicen parónimamente [42] de acuerdo con aquéllas o cuanto se dice de alguna otra manera a partir de ellas. Así, pues, en la mayoría y prácticamente en la totalidad de los casos, se dicen parónimamente, v.g.: de la blancura, el blanco, y del conocimiento gramatical, el gramático, y de la justicia, el justo, y de la misma manera en los demás casos. Pero en algunos, por no haber nombres para las cualidades, no es posible nombrar parónimamente a partir de ellas; v.g.: el corredor o el pugilista, que se llaman así de acuerdo con una facultad, no se dicen parónimamente a partir de ninguna cualidad: en efecto, no hay nombres para las facultades 10b
de acuerdo con las cuales éstos son llamados *tales o*

---

[42] Cf. cap. 1.

cuales, así como sí los hay para los conocimientos según los cuales se llaman *pugilistas* o *aptos para la palestra* los que tienen disposición para ello: en efecto, se habla de un conocimiento pugilístico y un conocimiento de la palestra, y los bien dispuestos para ellos son parónimamente llamados *tales o cuales* a partir de esos conocimientos. Algunas veces también, aun habiendo nombre para la cualidad, lo llamado *tal o cual* de acuerdo con ella no se dice parónimamente, v.g.: el honesto no se llama así a partir de la virtud[43]: en efecto, el honesto se llama así por tener virtud, pero no parónimamente a partir de *virtud;* con todo, esto no se da en muchos casos. Así, pues, se llaman *tales o cuales* las cosas que se dicen parónimamente a partir de las cualidades mencionadas, o de cualquier otra manera a partir de ellas.

Se da también la contrariedad en lo *cual*, v.g.: la justicia es lo contrario de la injusticia, y la blancura de la negrura, y de igual manera lo demás, así como las cosas que se llaman *tales o cuales* de acuerdo con ellas[44], v.g.: lo injusto respecto a lo justo y lo blanco respecto a lo negro. Pero no en todos los casos ocurre tal cosa: en efecto, de lo rojo intenso o de lo pálido, o de los colores por el estilo, no hay ningún contrario, aun siendo *cuales*. Además, si uno de los contrarios es *cual*, también el que queda será *cual*. Esto es evidente para el que examine las demás predicaciones, v.g.: si la justicia es lo contrario de la injusticia, y la justicia es *cual*, también lo es la injusticia: en efecto, ninguna de las otras predicaciones encaja en la injusticia, ni lo *cuanto*, ni lo *respecto a algo*, ni el *donde*, ni, en con-

---

[43] En griego: *spoudaîos* y *aretḗ*. El ejemplo no es adecuado en castellano, por cuanto existen los dos pares de parónimos: «virtud» – «virtuoso» y «honestidad» – «honesto».

[44] Es decir, las cualidades.

junto, ninguna de las cosas de este tipo, a no ser lo *cual;* de la misma manera también en las demás cosas contrarias según lo *cual.*

Los *cuales* admiten también el más y el menos: en efecto, una cosa se llama *más* o *menos blanca* que otra, y una *más justa* que otra. Y lo mismo puede tomar incremento: en efecto, siendo blanco, puede hacerse aún más blanco; pero no todas las cosas, sino la mayoría: es, en efecto, muy dudoso si una justicia se puede decir que lo sea más que otra[45], y algo semejante ocurriría con las demás disposiciones. Pues algunos discuten acerca de estas cosas: declaran, en efecto, que una justicia no se dice en absoluto que lo sea más o menos que otra justicia, ni una salud más o menos que otra salud, pero que, con todo, uno tiene menos salud que otro, y uno menos justicia que otro, y de igual manera el conocimiento gramatical y las demás disposiciones. Pero, en cualquier caso, lo que se dice de acuerdo con estas ⟨cualidades⟩ admite, indiscutiblemente, el más y el menos: en efecto, uno se dice más letrado que otro, y más justo y más sano, y de igual manera en los otros casos. En cambio, lo triangular y lo cuadrangular no parecen admitir el más, como tampoco ninguna de las otras figuras: en efecto, todas las cosas que admiten el enunciado del triángulo[46] o el del círculo son igualmente triángulos o círculos, y, de las que no lo admiten, ninguna

---

[45] En principio, el concepto platónico y aristotélico de justicia, representativo, en general, de todo el pensamiento ético-político griego, contiene la idea de «justeza», de ajustarse exactamente a los méritos y deméritos de alguien, no pareciendo, por consiguiente, ser susceptible del más y el menos.

[46] El término griego *tò trígōnon* se puede considerar indistintamente como sustantivo, «el triángulo», y como adjetivo sustantivado, «lo triangular»; ambigüedad morfosintáctica que aparece en numerosos términos-clave de origen adjetival *(tò agathón:* «el bien» / «lo bueno»; *tò átomon:* «el individuo» / «lo indivisible»; etc.).

se dirá que lo es más que la otra; pues el cuadrado no es en absoluto más círculo que el rectángulo: en efecto, ni uno ni otro admiten el enunciado del círculo. En resumen, si ninguno de los dos admite el enunciado de lo previamente establecido, ninguno se llamará así más que el otro. Así, pues, no todos los *cuales* admiten el más y el menos.

Ninguna, pues, de las cosas mencionadas es exclusiva de la cualidad; en cambio, lo semejante y lo desemejante se dicen sólo de las cualidades: en efecto, una cosa no es semejante a otra más que en la medida en que es tal o cual. De modo que será exclusivo de la cualidad el que se diga en relación con ella lo semejante y lo desemejante.

No hay que inquietarse porque alguien nos diga que, habiendo hecho una exposición acerca de la cualidad hayamos contado en ella muchas de las cosas que son *respecto a algo:* en efecto, los estados y las disposiciones están entre lo que es *respecto a algo.* Pues en casi todas las cosas de este tipo los géneros se dicen respecto a algo; de las singulares [47], en cambio, ninguna; en el caso del conocimiento, en efecto, que es un género, aquello mismo que es se dice de otra cosa —pues el conocimiento se dice de algo—. De las singulares [47], en cambio, ninguna se dice de otra en aquello mismo que es, v.g.: el conocimiento gramatical no se llama *conocimiento gramatical de algo,* ni el conocimiento musical, *conocimiento musical de algo,* sino que, en todo caso, estas cosas se pueden decir respecto a algo con arreglo al género, v.g.: el conocimiento gramatical se llama *conocimiento de algo,* no *conocimiento gramatical de algo,* y el conocimiento musical, *conocimiento de algo,* no *conocimiento musical de algo;* de modo que las cosas singulares no son respecto a algo. Ahora bien, nos lla-

[47] Quiere decir: las cualidades concretas.

man *tales o cuales* por las singularidades: en efecto, son éstas las que poseemos: pues nos llaman conocedores por tener alguno de los conocimientos singulares; de modo que también las singularidades por las que se nos llama *tales o cuales* son cualidades; pero no son respecto a algo.

Además, si acontece que la misma cosa es *cual* y *respecto a algo*, no tiene nada de absurdo que se la cuente en ambos géneros ***[48].

9. *Actividad y pasividad*

También el *hacer* y el *padecer* admiten contrariedad 11b
y el más y el menos: en efecto, calentar es contrario de enfriar, y calentarse, de enfriarse, y gozar, de afligirse; de modo que admiten contrariedad. Y también el más y el menos: en efecto, es posible calentar más o menos, y calentarse más o menos, y afligirse más o menos; así, pues, el hacer y el padecer admiten el más y el menos ***[49].

---

[48] Según Minio-Paluello, aquí seguiría una laguna en el texto. En efecto, la transición entre el tratamiento de la cualidad, expuesto hasta ahora, y la referencia a la acción y la pasión, que sigue inmediatamente, parece demasiado abrupta y, sobre todo, falta el tratamiento de las categorías de lugar, tiempo, situación y hábito, que en la lista del cap. 4 aparecen antes que la acción y la pasión.

[49] También aquí supone, con razón, Minio-Paluello la existencia de una laguna, mal suplida, además, por una mano posterior (la traiciona, sobre todo, el poco aristotélico uso del *hypèr*, «sobre (esto)...») con las siete líneas 11b10-16, que quieren ser una transición-recapitulación para dar paso a los seis últimos capítulos, posiblemente añadidos aquí, tras sacarlos de otro lugar, por el editor correspondiente (quizá el propio Andrónico). El contenido de estos capítulos, poco acorde con el del texto precedente, ha dado pie a algunos comentadores para asignarles el título específico de *Postpraedicamenta*.

[Así, pues, esto es todo lo que se puede decir sobre estas cosas; al tratar de lo *respecto a algo* se ha dicho también, sobre el *hallarse situado*, que se dice parónimamente a partir de las posiciones. Sobre el resto, a saber, el *cuando* y el *donde* y el *estar*, por ser obvios, no se dice nada más de cuanto se dijo al principio, a saber, que el *estar* significa *ir calzado, ir armado;* el *donde*, por ejemplo, *en el Liceo;* y cuantas otras cosas se dijeron sobre ello.]

10. *Los opuestos*

[Así, pues, sobre los géneros propuestos es suficiente lo ya dicho; en cambio, sobre los opuestos hay que decir de cuántas maneras acostumbran a oponerse.]

De cuatro maneras se dice que una cosa se opone a otra: o bien como lo *respecto a algo*, o bien como los contrarios, o como privación y posesión[50], o como afirmación y negación. Para decirlo con un ejemplo, cada una de las cosas de este tipo se opone: como lo *respecto a algo*, v.g.: lo doble a la mitad; como los contrarios, v.g.: lo malo a lo bueno; como privación y posesión, v.g.: la ceguera a la vista; como afirmación y negación, v.g.: *está sentado – no está sentado.*

Así, pues, todas las cosas que se oponen como lo *respecto a algo*, se dicen, aquello que ellas mismas son, de sus opuestas, o bien se relacionan de alguna otra manera con éstas; v.g.: lo doble, aquello que es en sí mismo, se llama *doble de la mitad;* y el conocimiento se opone a lo cognoscible como lo *respecto a algo*, y lo

---

50 El término que aquí se emplea, *héxis*, es el mismo que en el cap. 8 traducíamos como «estado». De hecho, el traducirlo aquí por «posesión» sólo viene exigido en función de la necesaria oposición a «privación»; en el fondo, poseer una cualidad de forma *habitual* y hallarse en el estado correspondiente es exactamente lo mismo.

que el conocimiento es en sí mismo se dice de lo cognoscible; también lo cognoscible, aquello que es en sí mismo, se dice respecto al conocimiento como su opuesto: pues lo cognoscible se llama *cognoscible para algún conocimiento.*

Así, pues, todas las cosas que se oponen como lo *respecto a algo,* aquello que son ellas mismas, se dicen de sus opuestas, o bien se relacionan de alguna otra manera las unas con las otras; en cambio, las que se oponen como contrarias de ningún modo se dicen, aquello que son ellas mismas, la una respecto a la otra; sin embargo, se llaman contrarias una de otra: en efecto, ni lo bueno se llama *bueno de lo malo,* sino *contrario de lo malo,* ni lo blanco se dice *blanco de lo negro,* sino *contrario de lo negro.* De modo que estas oposiciones difieren entre sí.

En todos aquellos contrarios tales que uno de ellos 12a
necesariamente se ha de dar en aquellas cosas en las que surgen por naturaleza o de las cuales se predican dichos contrarios, no hay ningún intermedio entre ellos[51], v.g.: la enfermedad y la salud surgen por naturaleza en el cuerpo del animal, y es necesario que una u otra se dé en el cuerpo del animal, bien la enfermedad, bien la salud; igualmente, lo impar y lo par se predican del número, y es necesario que uno u otro se dé en el número, bien lo impar, bien lo par; y no hay ningún intermedio entre ellos, ni entre la enfermedad y la salud ni entre lo impar y lo par. En cambio, en aquellos en que no es necesario que se dé uno u otro, hay un intermedio entre ellos, v.g.: lo negro y lo blanco surgen por naturaleza en el cuerpo, y no es necesario

---

[51] Minio-Paluello propone la supresión de la frase inmediatamente siguiente (12a2-4) por considerarla mera anticipación de 12a9-11 y ser más congruente con el contexto en esta segunda posición. Nuestra traducción prescinde, pues, aquí de ella, como también hace Ackrill.

que uno de ellos se dé en el cuerpo —en efecto, no todo es o blanco o negro—; y lo deshonesto y lo honesto se predican, no sólo del hombre, sino de muchas otras cosas, y no es necesario que lo uno o lo otro se dé en aquello de lo que se predica: pues no todo es deshonesto u honesto. Y hay algún intermedio entre ellos, v.g.: de lo blanco y lo negro, lo gris y lo pálido y todos los demás colores; y de lo deshonesto y lo honesto, lo que no es ni deshonesto ni honesto. Así, pues, en algunos casos hay nombre para los intermedios, como lo gris y lo pálido entre lo blanco y lo negro; en otros casos no es fácil expresar el intermedio con un nombre, y el intermedio se define con la negación de ambos extremos, v.g.: lo que no es bueno ni malo y lo que no es justo ni injusto.

La privación y la posesión se dicen acerca de la misma cosa, v.g.: la vista y la ceguera, acerca del ojo; para decirlo en general, cada una de ellas se dice acerca de aquello en lo que surge por naturaleza la posesión. Entonces decimos que cada cosa está privada de las cosas susceptibles de posesión cuando éstas no se dan de ningún modo en aquello en lo que es natural que se den y cuando es natural que se den; en efecto, llamamos *desdentado* no al que no tiene dientes, y *ciego* no al que no tiene vista, sino al que no lo tiene cuando es natural que lo tenga: pues algunas cosas carecen desde el nacimiento de vista y de dientes, pero no se llaman *desdentadas* ni *ciegas*. El estar privado de y el poseer un estado no es privación y posesión: en efecto, posesión es la vista, privación la ceguera, pero el tener vista no es la vista, ni el ser ciego es la ceguera; pues la ceguera es una privación, y el ser ciego es estar privado, no una privación. Además, si fuera la ceguera lo mismo que ser ciego, ambas cosas se predicarían sobre lo mismo: en cambio, el hombre se llama *ciego*, pero de nin-

guna manera se llama *ceguera.* También estas cosas, 12b el estar privado de y el poseer un estado, parecen oponerse como privación y posesión; pues el tipo de oposición es el mismo: en efecto, así como la ceguera se opone a la visión, así también el ser ciego se opone al tener vista.

Lo que queda bajo la afirmación y la negación no es afirmación y negación: pues la afirmación es un enunciado afirmativo y la negación un enunciado negativo, mientras que nada de lo que queda bajo la afirmación y la negación es un enunciado. Con todo, se dice que también estas cosas se oponen recíprocamente como una afirmación y una negación; pues también en éstas el tipo de oposición es el mismo: en efecto, así como a veces la afirmación se opone respecto a la negación, v.g.: *está sentado – no está sentado,* así también se opone el hecho que hay bajo cada una de ellas, a saber, el estar sentado – no estar sentado.

Que la privación y la posesión no se oponen como lo *respecto a algo* es manifiesto: en efecto, aquello que es cada una en sí misma no se dice de la opuesta; pues la vista no es la vista de la ceguera, ni se dice con respecto a ella de ninguna otra manera; del mismo modo, tampoco la ceguera se llamaría *ceguera de la vista,* sino que la ceguera se llama *privación de la vista.* Además, todo lo *respecto a algo* se dice respecto a cosas recíprocas, de modo que también la ceguera, si fuera de lo *respecto a algo,* sería recíproca de aquello con respecto a lo que se dice: pero no es recíproca, pues la vista no se llama *vista de la ceguera.*

Que tampoco se oponen como los contrarios las cosas que se dicen según privación y posesión, es evidente a partir de lo que sigue. En efecto, de los contrarios en los que no hay ningún intermedio es necesario que uno u otro se dé siempre en aquellas cosas en las que surge por naturaleza o de las cuales se predica: en efecto,

no hay ningún intermedio entre aquellos de los que uno u otro es necesario que se dé en la cosa capaz de admitirlos, como en el caso de la enfermedad y la salud, y lo impar y lo par; en cambio, de aquellos entre los que hay un intermedio nunca es necesario que uno u otro se den en cada cosa: en efecto, no es necesario que toda cosa que pueda serlo sea blanca o negra, ni caliente o fría, pues nada impide que entre éstos haya un intermedio; además, hay un intermedio entre aquellos de los que no es necesario que uno u otro se dé en la cosa capaz de admitirlos, a no ser en aquellas cosas en las que se da por naturaleza sólo uno[52], v.g.: en el fuego, el ser caliente, y, en la nieve, el ser blanca; en estos casos es necesario que uno de los dos se dé de manera definida, y no cualquiera de ellos al azar: pues el fuego no admite el ser frío, ni la nieve el ser ne-
13a gra; de modo que no es necesario que uno u otro se dé en cada cosa capaz de admitirlos, sino sólo en aquellas en las que por naturaleza se da uno solo, y entonces se da uno de manera definida, y no cualquiera de ellos al azar. En cambio, en el caso de la privación y la posesión nada de lo dicho es verdad: en efecto, ni es necesario que una de ellas se dé siempre en la cosa capaz de admitirlas, pues a lo no dotado naturalmente para tener vista no se le puede llamar ciego ni con vista, de modo que estas cosas no serán de aquel tipo de contrarios entre los que no hay ningún intermedio; ni tampoco son de los que tienen un intermedio; pues es necesario que en toda cosa capaz de admitirlos se dé, en un momento determinado, uno de ellos: en efecto, cuando haya algo dotado ya por naturaleza para tener vista, entonces se le llamará, o bien ciego, o bien con vista, y no una de las dos cosas de manera definida, sino cualquiera de ellas según sea de hecho: en efecto,

52 Léase: «uno de los contrarios».

no es necesario que sea ciego o con vista, sino cualquiera de las dos cosas según sea de hecho; en cambio, en el caso de los contrarios entre los que hay un intermedio, nunca es necesario que se dé uno u otro en cada cosa, sino sólo en algunas cosas, y, entonces, uno solo y de manera definida. Así que es evidente que de ninguna manera se oponen como contrarios las cosas opuestas según la privación y la posesión.

Además, en el caso de los contrarios, habiendo una cosa capaz de admitirlos, es posible que se produzca un cambio recíproco, a no ser en algo en lo que se dé por naturaleza uno solo, como en el fuego el ser caliente: en efecto, también lo sano puede enfermar y lo blanco volverse negro y lo frío caliente, y de lo honesto puede surgir lo deshonesto, y de lo deshonesto lo honesto: en efecto, el deshonesto, dirigido hacia unas formas de vida y unos juicios mejores, progresará, por poco que sea, en la dirección de ser mejor, y si una vez hace un progreso, por pequeño que sea, está claro que, o bien podría acabar cambiando, o bien podría hacer un gran progreso: pues cada vez se mueve uno con más facilidad hacia la virtud, sea cual sea el progreso realizado desde un principio, de modo que es verosímil que haga cada vez más progresos; y siempre que esto se produce acaba devolviéndole a uno al estado contrario, si el tiempo no se lo impide; en cambio, en el caso de la privación y la posesión es imposible que se produzca el cambio recíproco: en efecto, de la posesión a la privación se produce cambio, pero de la privación a la posesión es imposible, pues ni uno que se hubiera quedado ciego volvería a ver, ni el que fuera calvo volvería a tener cabello, ni al desdentado le saldrían dientes.

Todo lo que se opone como afirmación y negación 13b
es manifiesto que no se opone de ninguno de los modos mencionados: pues sólo en estos casos es siempre nece-

sario que lo uno sea verdadero y lo otro falso. En efecto, ni en los contrarios es siempre necesario que el uno sea verdadero y el otro falso, ni en lo *respecto a algo*, ni en la posesión y la privación; v.g.: la salud y la enfermedad son contrarios, y ninguna de las dos es ni verdadera ni falsa; de igual manera también lo doble y la mitad se oponen como lo *respecto a algo*, y ninguno de ellos es ni verdadero ni falso; ni tampoco lo que es según privación y posesión, v.g.: la vista y la ceguera; en resumen, nada de lo que se dice sin combinación ninguna es ni verdadero ni falso: y todo lo mencionado se dice sin combinación.

Tal cosa, sin embargo, podría parecer que acontece sobre todo en los contrarios que se dicen en combinación: en efecto, el que Sócrates esté sano es lo contrario de que Sócrates esté enfermo; pero tampoco en estos casos es necesario que siempre una de las dos cosas sea verdadera y la otra falsa: pues, existiendo Sócrates, será verdadero lo uno y falso lo otro, pero, no existiendo, ambas cosas serán falsas: en efecto, ni el que Sócrates esté enfermo ni el que esté sano son verdad si, en definitiva, no existe el mismo Sócrates. En el caso de la privación y la posesión, en cambio, si no existe [53], ninguna de las cosas es verdadera, pero, existiendo [53], no siempre es verdadera una de las dos: en efecto, el que Sócrates tenga vista se opone a que Sócrates sea ciego como privación y posesión, y, existiendo [53], no necesariamente ha de ser una de ambas cosas verdadera o falsa, pues, en caso de que no tenga en modo alguno la capacidad natural, ambas serán falsas [54]; y, no existiendo

[53] Léase: «Sócrates».

[54] El ejemplo de un ser humano como Sócrates no es adecuado a la finalidad interpretativa aquí buscada, pues es obvio que todo ser humano normal tiene capacidad natural para la visión: debiera hablar mejor de un ser vivo sin precisar, tomado como sujeto común de las proposiciones opuestas.

Sócrates, también serán falsas ambas cosas, que tenga vista y que sea ciego. En el caso, en cambio, de la afirmación y la negación, tanto si existe como si no existe[53], siempre lo uno es verdadero y lo otro falso: en efecto, entre que Sócrates esté enfermo y que Sócrates no esté enfermo, si él existe, está claro que una de las dos cosas será verdadera o falsa, y de manera parecida si no existe: pues el que esté enfermo, si no existe, es falso, y, en cambio, el que no esté enfermo es verdadero; de modo que sólo de estas cosas será propio que siempre una de ellas sea verdadera o falsa, a saber, todo lo que se opone como afirmación y negación.

11. *Los contrarios*

Lo contrario de lo bueno es necesariamente malo: esto es evidente mediante la comprobación en los casos singulares, v.g.: de la salud, la enfermedad, y de la justicia, la injusticia, y de la valentía, la cobardía, y de manera semejante en los demás casos; en cambio, lo contrario de lo malo unas veces es bueno y otras veces malo: en efecto, de la deficiencia, que es un mal, lo contrario es el exceso, que también es un mal; de manera semejante, el término medio, que es un bien, es contrario de ambos. Tal cosa, sin embargo, la verá uno en pocos casos, mientras que, en la mayoría, lo contrario de lo malo es lo bueno.

Además, en los contrarios no es necesario que, si existe uno de los dos, exista también el restante: en efecto, estando todos sanos, existirá la salud y la enfermedad no; de manera semejante, siendo todo blanco, existirá la blancura y la negrura no. Además, si el que Sócrates esté sano es lo contrario de que Sócrates esté enfermo, no cabe la posibilidad de que ambas cosas se den a la vez en el mismo, y no podría ser que, existiendo uno de los contrarios, existiera también el restante:

pues, siendo verdad que está sano Sócrates, no será verdad que Sócrates esté enfermo.

Es evidente que los contrarios surgen por naturaleza en torno a una cosa idéntica, bien en especie, bien en género: en efecto, la enfermedad y la salud surgen en el cuerpo del animal, la blancura y la negrura en el cuerpo simplemente, la justicia y la injusticia en el alma. Y es necesario que todos los contrarios estén, o en el mismo género, o en géneros contrarios, o que sean géneros ellos mismos: en efecto, lo blanco y lo negro están en el mismo género —pues su género es el color—, mientras la justicia y la injusticia están en géneros contrarios— pues el género de aquélla es la virtud, el de ésta, el vicio—, y lo bueno y lo malo no están en un género, sino que ellos mismos vienen a ser géneros de algunas cosas.

12. *Lo anterior*

Una cosa se llama *anterior a otra* de cuatro maneras: primera y principalmente según el tiempo, con arreglo al cual una cosa se dice *más vieja* y *más antigua que otra* —pues algo se dice *más viejo* y *más antiguo* por existir durante más tiempo—; en segundo lugar, por no ser reversible y por la implicación de existencia, como, por ejemplo, uno es anterior a dos: pues de que existan dos se sigue inmediatamente que existe uno, mientras que, existiendo uno, no es necesario que existan dos, de modo que la implicación de que exista el resto no se da de manera reversible a partir de uno, y parece ser anterior una cosa tal que, a partir de ella, no se dé de forma reversible la implicación de existencia. En tercer lugar, algo se llama *anterior* según un cierto orden, como en el caso de los conocimientos y los discursos: en efecto, en los conocimientos demos-
14b trativos se da lo anterior y lo posterior por el orden,

pues los elementos son anteriores a las figuras[55] por el orden, y en el caso del arte de leer y escribir, las letras[56] son anteriores a las sílabas; y de manera semejante en los discursos, pues la introducción es anterior a la exposición por el orden. Además, aparte de lo dicho, parece que lo mejor y lo más valioso es anterior por naturaleza: la mayoría acostumbra a decir que los más apreciados y queridos por ellos están antes que los demás; este tipo es ciertamente el más raro.

Así, pues, todos éstos son los modos en que se habla de lo anterior. Podría parecer también que, aparte de los mencionados, hay otro tipo de *anterior:* en efecto, de entre las cosas reversibles según la implicación de existencia podría verosímilmente decirse que la causa de la existencia de cualquier otra cosa es anterior por naturaleza. Que hay cosas de este tipo, es evidente: en efecto, el que exista un hombre es reversible, según la implicación de existencia, con el juicio verdadero acerca de ello, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues, si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso. Así que una cosa se dirá *anterior a otra* de cinco maneras.

13. *Lo simultáneo*

Simultáneo se dice, sin más y principalmente, de aquellas cosas cuya realización tiene lugar al mismo

55 En la geometría.

56 Lit.: «elementos» *(stoicheîa),* como en la frase anterior; pero la acepción concreta de «letras» es una de las más corrientes en el griego de la época.

tiempo: en efecto, ninguna de ellas es anterior ni posterior; éstas se llaman simultáneas según el tiempo. Son simultáneas por naturaleza todas las cosas reversibles según la implicación de existencia, ninguna de las cuales es en modo alguno causa de la existencia de la otra, como en el caso de lo doble y la mitad: en efecto, éstos son reversibles, pues al existir lo doble existe la mitad, y al existir la mitad existe lo doble, y ninguno de ellos es causa de la existencia del otro. También las cosas procedentes por división del mismo género en mutua oposición se llaman *simultáneas*. Se dice que proceden por división en mutua oposición las cosas que se dan en una misma división, v.g.: lo alado respecto a lo pedestre y lo acuático; en efecto, estas cosas proceden por división en mutua oposición siendo del mismo género: pues el animal se divide en estas cosas, en lo alado, lo pedestre y lo acuático, y ninguna de ellas es anterior o posterior, sino que parecen ser simultáneas por naturaleza: (cada una de éstas, a saber, lo pedestre, lo alado y lo acuático, podría dividirse a su vez en especies). Así, pues, serán también simultáneas por naturaleza todas aquellas cosas que proceden de un mismo género en la misma división; pero los géneros son siempre anteriores a las especies: en efecto, no son reversibles según la implicación de existencia; v.g.: existiendo el acuático, existe el animal, mientras que, existiendo el animal, no necesariamente existe el acuático. Así, pues, se llaman *simultáneas* por naturaleza todas las cosas que son reversibles según la implicación de existencia, ninguna de las cuales es en modo alguno causa de la existencia de la otra, y también las que proceden por división, en mutua oposición, de un mismo género; pero son simultáneas sin más aquellas cuya realización tiene lugar al mismo tiempo.

14. *El movimiento*

Hay seis especies de movimiento: generación, destrucción, aumento, disminución, alteración, cambio de lugar. Así, pues, está claro que unos y otros movimientos son distintos entre sí: en efecto, la generación no es destrucción, ni el aumento disminución, ni el cambio de lugar [...] [57], y de la misma manera también los otros; el caso de la alteración, con todo, plantea una dificultad, a saber, si no será en alguna ocasión necesario que lo alterado se altere según alguno de los restantes movimientos. Pero esto no es verdad: en efecto, al alterarnos, en virtud de casi todas las afecciones, o de la mayoría de ellas, esto nos sobreviene sin participar de ninguno de los otros movimientos; pues no es necesario que aumente lo que se mueve en virtud de una afección, ni tampoco que disminuya, y de igual manera en los otros casos, de modo que la alteración será distinta de los otros movimientos; en efecto, si fuese idéntica, lo alterado debería también inmediatamente aumentar o disminuir o implicar alguno de los demás movimientos: pero esto no es necesario. Como tampoco lo es que lo aumentado, o lo movido según cualquier otro movimiento, se altere; sino que hay algunas cosas que aumentan y no se alteran; v.g.: el cuadrado aumenta al incorporarle un gnomon [58], y no

---

[57] Aquí parece faltar una palabra: ¿quizá *alloíōsis*, «alteración»?

[58] El *gnṓmōn* es la figura geométrica engendrada por dos lados adyacentes de un paralelogramo o de un triángulo al desplazarse perpendicularmente a sí mismos y hacia el exterior de la figura original, a unas distancias inversamente proporcionales a sus longitudes respectivas: en el caso del cuadrado: , es decir, aumenta su tamaño, pero no se altera su cualidad de cuadrado. Su utilización en la geometría, y también en la aritmética, parece remontarse a los pitagóricos.

queda en absoluto alterado; de igual manera también en los otros casos de este tipo. Así que los movimientos serán distintos entre sí.

De manera absoluta, el movimiento es contrario al
15b reposo; entre los movimientos singulares, en cambio, lo contrario de la generación es la destrucción, y, del aumento, la disminución; en cuanto al cambio de lugar, parece oponérsele al máximo el reposo en un lugar y, en todo caso, el camino hacia el lugar contrario, v.g.: al movimiento hacia abajo, el movimiento hacia arriba, y, al movimiento hacia arriba, el movimiento hacia abajo. En cuanto al movimiento restante, entre los explicados, no es fácil indicar cuál podría ser su contrario, sino que, al parecer, no tiene ningún contrario, a no ser que alguien opusiera también en su caso el reposo según lo *cual*[59], o bien el cambio hacia lo contrario de lo *cual*[60], como ocurre, en el caso del cambio de lugar, con el reposo en un lugar o el cambio hacia el lugar contrario: en efecto, la alteración es un cambio según lo *cual:* de modo que al ⟨movimiento según lo *cual*⟩[61] se le opone el reposo según lo *cual* ⟨o⟩[61] el cambio a lo contrario de lo *cual*, como el volverse blanco respecto al volverse negro: en efecto, al producirse el cambio, se altera hacia lo contrario de lo *cual*.

15. *El tener*

El *tener*[62] se dice de varias maneras: o bien, en efecto, como estado y disposición o alguna otra cuali-

---

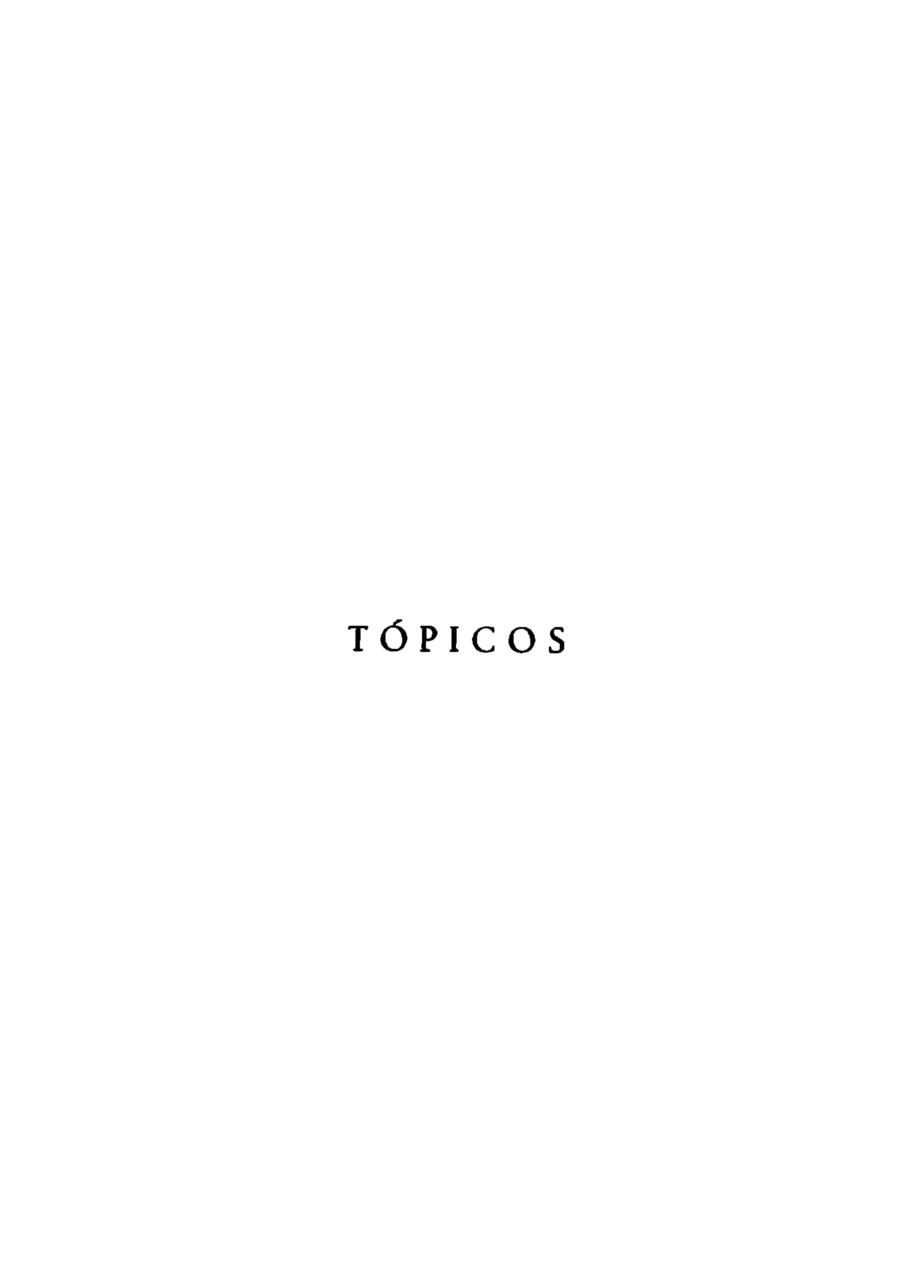
59 Es decir, la ausencia de alteración cualitativa.

60 Es decir, la adquisición de una cualidad contraria a la anteriormente adquirida.

61 Conjeturas de Minio-Paluello.

62 *Echein*, lit.: «tener». Es el término que usa Aristóteles para designar también la octava categoría, en cuyo caso se suele traducir por «estar» (= «poseer un estado»). Aquí, en cambio, tiene un sentido más genérico.

dad —pues se dice de nosotros que tenemos conocimiento y virtud—; o como *cuanto*, v.g.: el tamaño que viene a tener uno —pues se dice que tiene un tamaño de tres codos, o de cuatro codos—; o como lo que rodea el cuerpo, v.g.: un manto o una túnica; o como lo que está en una parte del cuerpo, v.g.: un anillo en la mano; o como una parte del cuerpo, v.g.: una mano o un pie; o como en un recipiente, v.g.: la medida ⟨contiene⟩ los granos de trigo o la vasija el vino: en efecto, se dice que la vasija tiene vino, y la medida, granos de trigo; así, pues, estas cosas se dice que tienen a otras como en un recipiente; o se dice el tener como una adquisición: pues se dice de nosotros que tenemos una casa y un campo. También se dice de nosotros que tenemos una mujer, y, de la mujer, que tiene un hombre; pero el recién mencionado parece ser el modo más raro de *tener:* en efecto, con tener mujer no queremos significar otra cosa más que el estar casado. Quizá pueda parecer que hay también algunos otros modos de *tener*, pero casi todos los que se suelen decir han sido enumerados.



TÓPICOS

INTRODUCCIÓN

No es ninguna exageración decir que en los *Tópicos* está, *in nuce*, toda la lógica aristotélica. En efecto, esta obra desigual, brillante en algunas ocasiones, extremadamente monótona en otras, unida al voluminoso libro *Sobre las refutaciones sofísticas* (que comentamos conjuntamente aquí, como verdadero «noveno libro» de los *Tópicos)*, contiene lo que con más propiedad podemos considerar la *Dialéctica* de Aristóteles. Y, como ya señalábamos en la introducción general, de la dialéctica nacen todos los temas específicos que, desde la silogística hasta la ontología, pondrán por obra el análisis de la realidad a través del prisma del discurso (incluso el análisis de la realidad del propio discurso), hasta constituir este complejo temático en poco menos que una metodología científica general o, incluso, una teoría general de la ciencia.

La estructura de los *Tópicos-Refutaciones*, una vez eleva uno la mirada por encima de la maraña casuística que desanimó a tantos lectores antiguos (Cicerón entre ellos), y que ha hecho seguramente que el texto sea ignorado por tantísimos lógicos modernos, aparece meridianamente clara:

Tras una introducción (libro I) sin desperdicio, tanto para el especialista en lógica como para el filósofo en general (que encontrará aquí la razón última del confiado «realismo» aristotélico, basado en la convicción de

que el discurso es el horizonte último de toda ciencia, única perspectiva desde la que discernir la validez de los principios propios de cada una de ellas), se suceden seis libros dedicados a catalogar los *lugares* o esquemas argumentales basados, respectivamente, en la predicación *accidental* (libros II y III), *genérica* (libro IV), *propia* (libro V) y *definitoria* (libros VI y VII). Sigue a este núcleo «teórico» un apéndice práctico (libro VIII) con directivas para el ejercicio dialéctico, y otro apéndice teórico-práctico (libro *Sobre las refutaciones sofísticas)* sobre los distintos tipos de sofismas y su posible resolución, con una conclusión o recapitulación global (cap. 34 de las *Refutaciones)* de toda la doctrina desarrollada en el conjunto de los nueve libros.

El contexto real en que la doctrina de los *Tópicos-Refutaciones* se inserta es la existencia, en la Atenas clásica, de un hábito social consistente en la celebración de debates públicos, bajo la presumible vigilancia de un árbitro, en que dos «discutidores» *(dialektikoí)*, profesionales o aficionados, con fines instructivos o de mero entretenimiento, proceden a asumir, respectivamente, los papeles de sostenedor e impugnador de un juicio previamente establecido *(prokeímenon)*. El impugnador se esforzará, mediante preguntas lo más capciosas posible, en probar, *a partir de las propias respuestas del adversario*, la afirmación de lo que el juicio previamente establecido negara *(kataskeuázein:* «establecer») o la negación de lo que afirmara *(anaskeuázein* o *anaireîn:* «refutar» o «eliminar»). El sostenedor, por su parte, responderá lo más cautamente posible a fin de no conceder nada de lo que pudiera desprenderse lo contradictorio de lo que sostiene. Ambos han de proceder de buena fe en esta competición, absteniéndose de recurrir a «marrullerías» *(dyskolaínein)*, como negarse a responder ante preguntas correctamente formuladas o seguir preguntando lo mismo con pequeñas diferencias cuando

la respuesta ha sido lo suficientemente inequívoca y clara: tan importante como la victoria en el debate es el saber ganar o perder con elegancia.

El debate parte de un *problema (próblēma,* lit.: «algo que se arroja delante de alguien», es decir, «una cuestión planteada»). El problema es una interrogación disyuntiva del tipo: *¿Es o no verdad que tal cosa es así?* El sostenedor toma entonces partido por uno de los miembros de la disyunción y se inicia el proceso arriba mencionado. Teniendo en cuenta, ante todo, que el problema escogido ha de ser una cuestión «discutible» o «debatida», objeto de controversia y de opiniones encontradas: de nada serviría partir de una disyunción uno de cuyos miembros fuera evidentemente verdadero o falso; pues nadie perdería el tiempo en tratar de refutar algo evidente y nadie se atrevería a defender algo manifiestamente falso.

Ahora bien, la elección del problema es sólo el primer paso: inmediatamente después, el que responde asume, como hemos dicho, uno de los dos miembros de la disyunción. El resultado de ello es un juicio denominado *proposición (prótasis).* Dicha proposición, afirmativa o negativa (no ya disyuntiva, como el problema del que procede), sobre la base de ser controvertible, puede incluso ser contraria a la opinión de la mayoría, contando a su favor tan sólo con el prestigio de algún sabio que la haya sostenido anteriormente, en cuyo caso recibe la denominación de *tesis (thésis).*

Acto seguido, el que pregunta acomete su tarea planteando al adversario una serie de cuestiones en forma, también, de proposiciones que, sin ser necesariamente verdaderas, cuenten a su favor con un cierto grado de credibilidad (aceptadas por todo el mundo, o por la mayoría, o por los sabios, o por los más prestigiosos de éstos); estas proposiciones han de ser tales que su concesión o su rechazo por el que responde

las constituya en «premisas» (afirmativas o negativas) de un razonamiento *(syllogismós)* que concluya o parezca concluir la contradicción de la proposición defendida por el que responde, con lo que éste sale derrotado del debate. Si, por el contrario, este resultado no se alcanza en un lapso de tiempo fijado previamente, la victoria corresponderá al que responde. Éste, por cierto, no tiene por qué limitarse al pasivo papel de asentir o disentir ante las preguntas del otro, sino que puede salir al paso de ellas con *objeciones (enstáseis)* que obliguen al contrincante a reformular la pregunta o sustituirla por otra.

No obstante, el papel activo por antonomasia le toca al que pregunta: a él se le pide el esfuerzo mental más grande, pues ha de concebir en todos sus detalles la estrategia ofensiva con la que acorralar al adversario hasta hacerle abdicar de su tesis. A este último le basta en general con prever, a partir de cada pregunta, las consecuencias que podrían derivarse de su propia respuesta, con el fin de evitar el verse refutado.

¿Cuál es el mecanismo del que se valdrá el que pregunta para construir sus razonamientos? Precisamente aquello que da pie al título de la obra: los *lugares (tópoi)*. ¿Qué significa este término que el propio Aristóteles usa, pero no define en ningún pasaje de ésta ni de sus otras obras? Simplemente, se refiere a una proposición, o mejor, un esquema proposicional —cuyas variables están habitualmente representadas por formas pronominales *(esto, tal, tanto,* etc.)— que permite, rellenándolo con los términos de la proposición debatida, obtener una proposición cuya verdad o falsedad (conocidas en virtud del carácter, respectivamente, afirmativo o negativo del esquema proposicional en que se inserta) implica la verdad o falsedad, también, de la proposición debatida. El uso de la palabra «lugar» tendría aquí la función de señalar el carácter *vacío, esquemático,* de ese

enunciado-matriz. Y ahí precisamente, en ese carácter vacío, radica el aspecto lógico-formal que cobra por primera vez la dialéctica de la mano de Aristóteles.

Porque, si bien es cierto que los razonamientos dialécticos parten de proposiciones simplemente plausibles *(éndoxoi)* y no necesariamente verdaderas (en algún caso, incluso, sólo *aparentemente plausibles*, como ocurre con los razonamientos sofísticos o erísticos), no obstante, en la técnica de la argumentación dialéctica que Aristóteles nos expone, los *lugares* constituyen *verdades formales*, indiscutidas, en la medida en que se identifican con los esquemas proposicionales descritos, instrumentos de verificación o falsación de proposiciones concretas. Y es curioso que su formalidad, siquiera incipiente, no es tanto el fruto de un trabajo orientado conscientemente a obtenerla, como señala acertadamente E. Kapp en su obra sobre los orígenes griegos de la lógica (ver Bibliografía), sino el resultado casi involuntario de la respuesta a una necesidad práctica: la de disponer de una técnica de discusión «productiva», es decir, que con pocos recursos (esquemas generales, en este caso) obtenga abundancia de resultados: la construcción o destrucción de cualquier proposición debatida.

Este origen hace que, como señalan W. y M. Kneale en su historia de la lógica (ver Bibliografía), los *Tópicos* sean mucho más ricos en cuanto al número de esquemas formales y funciones lógicas empleadas que la más madura y conscientemente formalizada silogística de los *Analíticos*. En efecto, mientras esta última se puede reducir a una aplicación de la modernamente llamada *lógica de predicados*, en muchos de los esquemas tópicos aparecen claros elementos de *lógica de clases* y, sobre todo, de *lógica de enunciados*, así como funciones altamente complejas que la logística actual aún no ha analizado satisfactoriamente (y no sólo por su carácter

intensional). La propia estructura de la relación sujeto-predicado aparece aquí complicada por una interpretación polivalente de la cópula que, en lugar de reducirse, como en los *Analíticos*, a la simple indicación de *coincidencia* de sujeto y predicado en un mismo objeto, se distribuye con arreglo al esquema cuatripartito resultante de combinar, respectivamente, la esencialidad o inesencialidad del predicado respecto al sujeto con la coextensividad o no de los mismos, a saber:

1) Predicado esencial y coextensivo: *definición (hóros, horismós).*
2) Predicado inesencial y coextensivo: *propio (ídion).*
3) Predicado esencial y no coextensivo: *género (génos).*
4) Predicado inesencial y no coextensivo: *accidente (symbebēkós).*

Esta cuatripartición es la que motiva la división del tratado con arreglo al índice que señalábamos más arriba, y cuyo orden, por cierto el inverso del que acabamos de exponer, responde a la creciente facilidad para refutar una proposición a medida que se pasa de la predicación accidental a la definitoria, mientras que la facilidad para establecer decrece en el mismo sentido.

He aquí, pues, este «manifiesto» del análisis formal que, casi sin quererlo, nos legara el Estagirita. Texto difícil, fuertemente elíptico, paradigmático de la aridez estilística que caracteriza a su autor; compuesto en, al menos, dos etapas (cuerpo central —libros II-VII— en una primera fase, de investigación y acumulación; introducción —libro I— y conclusión-apéndice —libro VIII y *Refutaciones*— en una segunda fase, de recapitulación y reflexión), y plagado, como todo el *Corpus*, de interpolaciones. Obra, con todo, que merece sobradamente,

como reza su última frase *(Refut.* 34, 184 b, 3-8), que el elogio por la novedad e importancia de los hallazgos compense la posible crítica por los defectos.

TÓPICOS [1]

LIBRO I

Generalidades sobre los métodos de la dialéctica

1. *Objeto del tratado*

El propósito de este estudio [2] es encontrar un mé- 100a
todo a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles [3], y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos

---

[1] Título de edición a partir de Andrónico. En las antiguas listas de obras de Aristóteles aparecen títulos que, con toda probabilidad, corresponden a parte o a la totalidad de los actuales *Tópicos*, a saber: *Hóroi prò tôn topikôn, Syllogistikòn kaì hóroi, Topikôn pròs toùs hórous, Perì eidôn kaì genôn, Perì idíōn, Perì toû hairetoû kaì toû symbebēkótos*, etc. Pero también el propio Aristóteles hace referencia explícita, con el término «tópicos», a determinados textos incluidos en esta obra. Las referencias más frecuentes se encuentran en la *Retórica* (v.g.: I 1, 1335a28; II 22, 1396b3-4; III 18, 1419a24).

[2] Preferimos, en lugar de «tratado», una traducción más acorde con el carácter escolar de la obra.

[3] Como señala acertadamente Brunschwig *(Aristote, Topiques* [*I-IV*], París, 1967, págs. 113-114), la familia de términos en torno al lexema *dok-/dox- (dokeîn, dóxa, éndoxos)* denota, más que una veracidad —probable— inherente al objeto considerado, una aceptación subjetiva de dicha veracidad por parte de individuos o —sobre todo— colectividades. Ahora bien, eso no implica la exclusión de traducciones, por ejemplo de *éndoxos*, como «plau-

un enunciado, no digamos nada que le sea contrario. Así, pues, hay que decir primero qué es un razonamiento y cuáles sus diferencias, para que pueda comprenderse el razonamiento dialéctico: en efecto, esto es lo que buscamos dentro del estudio presente.

Un *razonamiento* es un discurso *(lógos)* en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez[4], a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay *demostración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento
100 b construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son *verdaderas* y *primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio, son cosas *plausibles* las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados. Y un razonamiento *erístico*[5] es

---

sible», que denota una fuerte componente subjetiva en la veracidad del objeto considerado, sin perder de vista —exceso cometido por Brunschwig— el mínimo de respaldo objetivo necesario para que la aceptación del objeto no sea un acto de ciega e irracional adhesión.

[4] *Symbaínei:* este verbo tiene el sentido general de «coincidir». De ahí su doble uso en Aristóteles, como significante de la ilación lógica de un razonamiento (en cuyo caso Aristóteles suele precisar que la «coincidencia» es *necesaria)* y como significante de la «coincidencia» casual (¡la coincidencia sin más!), es decir, de lo *accidental.* Entre ambos extremos, coincidencia necesaria y coincidencia casual, se da una amplia gama de usos intermedios, posibilitados por la ausencia de una fijación terminológica decidida en el vocabulario aristotélico, y que han inducido a numerosos errores en la tradición hermenéutica del *Corpus.*

[5] *Eristikós.* Literalmente se podría traducir, por perífrasis,

el que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento ⟨y no siéndolo⟩, parte de cosas plausibles o de cosas que lo parecen; en efecto, no todo lo que parece plausible lo es realmente. Pues ninguna de las cosas que se dicen plausibles se manifiesta plenamente a primera vista, como, por ejemplo, viene a suceder en lo tocante a los principios de los enunciados erísticos: en efecto, la naturaleza de lo falso que hay en ellos se hace evidente al instante y casi siempre para los que son capaces de captar también los pequeños detalles[6]. Así, pues, 101a
al primero de los razonamientos erísticos mencionados, llamémosle también *razonamiento* ⟨sin más⟩, al otro, en cambio, *razonamiento erístico*, pero no *razonamiento*, puesto que parece funcionar como razonamiento, pero no lo hace en realidad.

Además de todos los razonamientos mencionados, están los razonamientos *desviados*[7], que surgen a partir de las cuestiones concernientes exclusivamente a algunos conocimientos, por ejemplo en el caso de la geometría y otros conocimientos emparentados con ésta. En efecto, este tipo parece diferir de los razonamientos mencionados: pues el que hace figuras falsas no razona a partir de cosas verdaderas y primordiales, ni de cosas plausibles (en efecto, no cae bajo la definición de éstas: pues ni toma lo que parece bien a todos, ni a la mayoría, ni a los más reputados), sino que construye el razonamiento a partir de supuestos que, aunque ca-

---

como «hecho para discutir por discutir», lo que, sin embargo, haría dicha traducción difícilmente manejable.

[6] *Mikrá.* Este pasaje ha dado lugar a interpretaciones encontradas, según se entienda *mikrà* como «*poca cosa*» o como «cosas pequeñas» (= «detalles»). Nosotros preferimos, con Brunschwig, esta última interpretación.

[7] *Paralogismoí,* frecuentemente transcrito sin más por «paralogismos».

racterísticos del conocimiento en cuestión, no son verdaderos. En efecto, construye el razonamiento desviado, bien sea trazando de forma indebida los semicírculos o bien no tirando ciertas líneas como debieran ser tiradas.

Éstas son, pues, en resumidas cuentas, las especies de razonamientos. Hablando en general, éstas son todas las distinciones que podemos hacer acerca de todas las cosas mencionadas y las que se mencionarán, pues no nos proponemos dar una explicación exhaustiva de ninguna de ellas, por cuanto, al contrario, queremos discurrir en torno a ellas sumariamente, al estimar que es más que suficiente, de acuerdo con el método preestablecido, poder reconocer, de alguna manera, cada una de ellas.

2. *Utilidad de la dialéctica*

A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérnoslas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada

sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es ne- 101 b
cesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar ⟨cualquier cosa⟩, abre camino a los principios de todos los métodos [8].

3. *Objetivo a alcanzar*

Poseeremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como en la retórica, la medicina y las capacidades de este tipo: esto es lo que nos proponemos hacer en la medida de lo posible; pues ni el retórico convencerá ni el médico curará de cualquier modo, sino que, sólo en caso de que no descuiden ninguna de sus posibilidades, diremos que poseen adecuadamente su ciencia.

4. *Elementos fundamentales del método dialéctico*

Primeramente, pues, hay que considerar en qué cosas consiste el método. Si pudiéramos hacernos cargo de a cuántas y cuáles cosas se refieren y de qué constan los enunciados, así como el modo de disponer sin restricción de ellas, cumpliríamos adecuadamente el programa establecido.

Son iguales en número e idénticas las cosas de las que constan los argumentos y aquéllas sobre las que versan los razonamientos [9]. En efecto, los argumentos

---

[8] Todo este parágrafo ha sido, con razón, considerado clave para la comprensión, no ya de la dialéctica aristotélica, sino de toda su epistemología.

[9] *Lógoi:* «argumentos»; *syllogismoi:* «razonamientos». El término griego *lógos* suele designar menos un encadenamiento de juicios con fines conclusivos (como *syllogismós),* que un mero enunciado (aunque no por ello necesariamente exento de complejidad sintáctica y valor argumentativo). Aquí, no obstante,

surgen de las proposiciones[10]; y aquello sobre lo que versan los razonamientos son los problemas[11]; ahora bien, toda proposición y todo problema indican, bien un *género*, bien un *propio*, bien un *accidente* (pues también la diferencia, al ser genérica, ha de ser colocada en el mismo lugar que el género); y, ya que entre lo propio lo hay que significa el *qué es ser*[12] y lo hay que

---

Aristóteles establece entre ellos una simple oposición genérico/específico: razonamiento en general *(lógos)* / razonamiento por concatenación de juicios *(sillogismós);* sólo que nuestra traducción habitual de *syllogismós* por «razonamiento» nos obliga a verter *lógos* por «argumento».

10 *Protáseis:* también «premisas», por influencia de una frecuente versión latina del término (no la de Boecio, que traduce también *propositiones).*

11 *Problemata:* no hay traducción alternativa posible cuya mayor transparencia compense la complejidad de la perífrasis requerida.

12 *Tò tí ên eînai:* he aquí una de las más audaces y controvertidas expresiones aristotélicas. La tradición aristotélica latina suele traducir, bien cuasi literalmente: *quod quid est esse* (Boecio), bien con una expresión sustantiva: *quidditas.* Esta última, por su mayor manejabilidad en las modernas lenguas románicas y germánicas, es la que ha hecho más fortuna, convertida en «quiddité», «quiddità», «quiddity», «Quiddität». La tradicional mojigatería del castellano ante el cultismo abstracto, máxime si su fonética resulta poco «llana», hace que el equivalente hispánico, «quididad», no esté aceptado por la Academia de la Lengua. No por compartir esta actitud, sino por reflejar mejor la etimología locucional, no sustantiva, de la expresión aristotélica, preferimos la traducción literal de la cuasi literal boeciana (que altera simplemente el imperfecto «era» por el presente «es»). Esta traducción permite comprender mejor que el sentido de la expresión es el de indicar «qué es, en qué consiste el ser (para tal cosa o tal otra)»: en efecto, el uso normal de *tò tí ên eînai* se da en frases en las que sigue o se intercala un nombre en dativo, a cuya definición alude, de forma, por así decir, generativa, la compleja expresión comentada (ver, por ejemplo: ARIST., *Part. anim.* II 3, 649b22: *tí ên autôi tò haímati eînai:* «qué es para ella el ser sangre»). Para una excelente y completa discusión de este término, cf.: P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote,*

no, se ha de dividir lo propio en las dos partes antedichas, y a una se la llamará *definición*, que significa el *qué es ser*, y a la otra, de acuerdo con la designación dada en común a ambas, se la llamará *propio*. Así, pues, es evidente, a partir de lo dicho, por qué, de acuerdo con la presente división, todo viene a reducirse a cuatro cosas: *propio, definición, género* o *accidente*. Pero nadie suponga que nosotros decimos que cada una de estas cosas, enunciada por sí misma, es una proposición o un problema, sino que, a partir de ellas, surgen las proposiciones y los problemas. Ahora bien, el problema y la definición difieren en el modo. Así, en efecto, al decir: *¿Acaso «animal pedestre bípedo» es la definición de hombre?* y *¿Acaso «animal» es el género del hombre?*, se forma una proposición; en cambio, si se dice: *El animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?*, se forma un problema; y de manera semejante en los demás casos. De modo que, con toda verosimilitud, los problemas y las proposiciones son iguales en número e idénticos: pues de toda proposición podrás hacer un problema cambiándola de modo.

5. *Definición de los cuatro «predicables»*

Ahora hay que decir qué es la definición, qué es lo propio, qué es el género y qué el accidente.

Definición es un enunciado que significa el *qué es* 102a
ser. O bien se da como explicación un enunciado en lugar de un nombre, o bien un enunciado en lugar de

París, 1966 (2.ª), págs. 460-472. Ver, asimismo, la nota de J. BRUNSCHWIG, *ad locum (Aristote. Topiques...,* págs. 119-120), donde se propone una traducción conceptualmente muy exacta («lo esencial de la esencia»), a la que, empero, preferimos la cuasi literal, por las razones de fondo ampliamente expuestas ya sobre el carácter de la lógica aristotélica y lo aterminológico de su vocabulario.

otro: en efecto, es posible definir algunas de las cosas ya expresadas por un enunciado. En cambio, todos cuantos dan simplemente como explicación un nombre, sea el que sea, es evidente que no dan como explicación la definición del objeto, puesto que toda definición es un cierto enunciado. Sin embargo, hay que tener por definitoria también una expresión del tipo: *Es bello lo que tiene prestancia.* De manera semejante también la de *si la sensación y el conocimiento son la misma cosa o cosas distintas:* pues también en torno a las definiciones la mayoría de las discusiones surge sobre si algo es idéntico o distinto. Se ha de llamar *definitorio,* sin más, todo lo que se da siguiendo el mismo método que las definiciones. Que todas las cosas que aquí se han dicho son de este tipo [13], es evidente a partir de ellas mismas. En efecto, siendo capaces de probar si algo es idéntico o distinto, tendremos, del mismo modo, abundancia de recursos para abordar las definiciones: pues, habiendo mostrado que algo no es idéntico ⟨a tal cosa⟩, habremos eliminado la definición. Con todo, lo que acabamos de decir no es reversible: pues, para establecer la definición no es suficiente haber mostrado que ⟨algo⟩ es idéntico ⟨a tal cosa⟩. Mientras que, para refutar, basta haber mostrado que no es idéntico.

Propio es lo que no indica el *qué es ser,* pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. V.g.: es propio del hombre el ser capaz de leer y escribir: pues, si es hombre, es capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre. En efecto, nadie llama *propio* a lo que puede darse en otra cosa, v.g.: el dormir referido al hombre, aunque durante un cierto tiempo se diera, por azar, sólo en él. Si, después de todo, alguna de las cosas de este tipo se llamara *propio,* no se habría de llamar así sin más,

[13] Es decir, definitorias o propias de la definición.

sino *propio en algunas ocasiones* o *propio respecto a algo*[14]: en efecto, el *estar al lado derecho* se viene a llamar *propio en algunas ocasiones*, y lo bípedo, *propio respecto a algo*, v.g.: en el caso del hombre, respecto al caballo y el perro. Que ninguna de las cosas que pueden darse también en otra distinta es intercambiable en la predicación, resulta evidente: en efecto, si algo duerme, no es necesario que sea un hombre.

Género es lo que se predica, dentro del *qué es*[15], acerca de varias cosas que difieren en especie. Se dirá que se predican dentro del *qué es* todas las cosas que corresponde dar como explicación cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión; como, por ejemplo, en el caso del hombre, cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión, corresponde decir que *animal*. También es genérica la cuestión de si una cosa está en el mismo o en distinto género que otra. En efecto, una cuestión de este tipo cae bajo el mismo método ⟨de investigación⟩ que el género. Pues, si hemos probado que el animal es el género del hombre y también, igualmente, del buey, habremos probado asimismo que estas cosas están en el mismo género; en cambio, 102b
si hemos mostrado que es el género de uno, pero no del otro, habremos probado que estas cosas no están en el mismo género.

Accidente es lo que no es ninguna de esas cosas: ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse y no darse en una misma cosa, v.g.: el estar sentado puede darse y no

[14] En efecto, con estas precisiones serán también admitidos este tipo de *propios* en el libro V.

[15] *Tò tí estin*. Expresión análoga a *tò tí ên eînai*, pero de carácter más general. Así como esta última hace referencia a lo específico del ser de una cosa, aquélla engloba todos los atributos esenciales, y ante todo el género. Sustantivamente podría traducirse por «esencia».

darse en una misma cosa; de manera semejante también lo blanco: pues nada impide que la misma cosa sea unas veces blanca y otras veces no. La segunda de las definiciones del accidente es mejor: pues en la enunciada en primer lugar es necesario, si uno quiere entenderla, saber previamente qué es definición, género y propio; la segunda, en cambio, se basta a sí misma para dar a conocer qué es en cualquier caso, y por sí mismo, lo que se dice. Súmense también, por otro lado, al accidente las comparaciones recíprocas que se enuncian de alguna manera a partir del accidente, v.g.: si es más deseable lo bello o lo conveniente, y si es más agradable la vida de acuerdo con la virtud o de acuerdo con el placer, y cualquiera otra cosa que pueda venir a decirse de un modo semejante a éstas; en efecto, en todas las cosas de este tipo lo que se trata de averiguar es con cuál de ellas coincide[16] más, como accidente, lo que se predica. Ahora bien, es evidente a partir de todo ello que nada impide que el accidente llegue a ser un *propio en algunas ocasiones* y un *propio respecto a algo*, v.g.: el estar sentado, que es un accidente, cuando un solo individuo esté sentado, será un *propio en esa ocasión*, y, si no hay uno solo sentado, será *propio respecto a los que no estén sentados*. De modo que nada impide que el accidente se convierta en propio respecto a algo y en algunas ocasiones[17]. Pero no será *propio* sin más.

---

[16] Cf., *supra*, n. 4.

[17] Aquí aparece claramente la ventaja de no sustantivar morfológicamente los términos funcionales, por cuanto ello permite seguir perfectamente su génesis a partir de expresiones como éstas, en que los términos aparecen *usados* con toda normalidad, lo que será la base para su posterior *mención* como términos separados.

6. *Relaciones entre los «predicables»*

No se nos ha de ocultar que todo lo referente a lo propio, al género y al accidente también corresponde decirlo respecto a las definiciones. En efecto, habiendo mostrado que lo contenido en la definición no se da en una sola cosa, como es el caso de lo propio, o que no es género lo que se da como explicación en la definición, o que no se cumple algo de lo que se dice en el enunciado, lo cual podría decirse precisamente en el caso del accidente, habremos eliminado la definición; de modo que también, según la explicación antes dada, todas las cosas recién enumeradas serían de algún modo definitorias. Pero no por eso hay que buscar un método único y universal para todas ellas en conjunto: en efecto, eso no es fácil de encontrar y, si se encontrara, sería completamente oscuro e inutilizable para los fines asignados a este estudio. Habiendo asignado, en cambio, un método propio a cada uno de los géneros señalados como distintos, puede resultar más fácil, a partir de lo peculiar de cada uno, la realización de lo previamente establecido. De modo que se ha de proceder a una división sumaria, tal como se ha dicho anteriormente, y, de lo que resulte, se ha de incorporar a cada grupo lo que le sea más próximo, llamándolo *definitorio* y *genérico*. Por otra parte, las cosas últimamente mencionadas quedan incorporadas a sus correspondientes grupos.

7. *Diversos significados de lo «idéntico»*

Antes que nada hay que precisar, acerca de lo *idéntico*, de cuántas maneras se dice. Se podría admitir, resumiendo, que lo idéntico se divide en tres partes. En efecto, solemos dar la designación de *idéntico*, bien por el número, bien por la especie, bien por el género:

son *idénticas en número* las cosas en que los nombres son múltiples, el objeto, en cambio, único, v.g.: *sobretodo* y *manto;* son *idénticas en especie* todas las cosas que, siendo múltiples, resultan indiferenciadas en especie, como, por ejemplo, un hombre respecto a otro hombre y un caballo respecto a otro caballo: en efecto, todas las cosas de un tipo tal que se hallan bajo la misma especie se llaman *idénticas en especie;* de manera semejante, son *idénticas en género* todas las cosas que están bajo el mismo género, v.g.: caballo respecto a hombre. Podría parecer, sin embargo, que el agua de la misma fuente, aun llamándose *idéntica,* tiene alguna diferencia al margen de los tipos mencionados. A pesar de ello, tal caso ha de colocarse en el mismo lugar que las cosas que se llaman, de un modo u otro, *idénticas en especie:* pues todas las cosas de este tipo parecen ser homogéneas y muy próximas unas a otras. En efecto, toda masa de agua[18] se llama *idéntica en especie* a toda otra masa de agua, por tener cierta semejanza: ahora bien, el agua de la misma fuente no se diferencia en ninguna otra cosa, sino en que la semejanza es más acusada, por ello no distinguimos ésta de cualquiera de las cosas que se dicen de acuerdo con una única especie. Ahora bien, lo que, entre todas las cosas, parece llamarse *idéntico* con más unanimidad es lo numéricamente uno. Con todo, también esto se suele aplicar de varias maneras: primera y principalmente cuando se da lo idéntico mediante un nombre o una definición, como, por ejemplo, el manto respecto al sobretodo y el animal pedestre bípedo respecto al hombre; en segundo lugar, mediante lo propio, como, por ejem-

[18] En castellano, «agua» es un nombre-masa, refractario a la adjunción de modificadores de individualización o cuantificación discreta, como «toda» (si no va seguido de «la»), «cada», «alguna», etc., pese a que el original griego dice textualmente: *pân mèn gàr hýdōr... ktl.*

plo, el ser capaz de conocimiento respecto al hombre, y lo que es arrastrado hacia arriba por naturaleza respecto al fuego; en tercer lugar, a partir del accidente, v.g.: *sentado* o *músico* con respecto a Sócrates; en efecto, todas estas cosas quieren significar lo numéricamente uno. Y que lo aquí dicho es verdad lo puede entender uno, sobre todo, a partir de los que cambian las denominaciones: pues muchas veces, al mandar llamar por su nombre a alguien, cambiamos ⟨la denominación⟩ cuando no llega a entendernos aquel a quien hacemos el mandato, ⟨considerando⟩ que ha de entender mejor a partir del accidente, y ordenamos llamar a nuestro lado al que está sentado o conversando, al ser evidente que nos referimos[19] a lo mismo, tanto al indicarlo con arreglo al nombre como con arreglo al accidente.

8. *Fundamento de la división de los «predicables»*

Así, pues, lo idéntico, tal como se ha dicho, se ha 103b
de dividir en tres partes.

Ahora bien, una primera garantía de que los argumentos ⟨se construyen⟩ a partir de, mediante y en relación a las cosas antes mencionadas[20], se da a través de la comprobación[21]: en efecto, si uno examinara aten-

---

[19] *Hypolambánontes*, lit.: «dando por supuesto». Este uso del verbo *hypolambánō* por Aristóteles está en el origen del uso de los vocablos latinos *supponere, suppositio* (aunque literalmente corresponden al también verbo griego *hypotíthēmi),* con el sentido de «referirse a», «referencia» (ver, sobre todo, la *Logica Maior* de OCKHAM).

[20] Es decir, los cuatro predicables: definición, propio, género y accidente.

[21] Esta traducción del término griego *epagōgḗ* (tradicional y habitualmente vertido por «inducción») puede, sin duda, resultar controvertible. Para justificarla, no tenemos más remedio que hacer referencia a la teoría de la noción universal *(kathólou)* y su relación con lo singular *(kath'hékaston),* tal como aparece en otros textos aristotélicos (especialmente, *Analytica Posteriora*

tamente cada una de las proposiciones y problemas, quedaría de manifiesto que se han formado a partir de la definición, o de lo propio, o del género, o del accidente. Otra garantía se da a través del razonamiento. En efecto, es necesario que, todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación, o no. Y, si lo es, será una definición o un *propio;* pues, si significa el *qué es ser,* es definición; si no, propio: pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa el *qué es ser.* Y, si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y, si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, puesto que la definición consta de género y diferencias, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llamaba *accidente* a lo que no se llama ni *definición,* ni *género,* ni *propio,* y que, con todo, se da en el objeto.

---

y el cap. 1 del libro I de la *Física).* Del conjunto de ellos se desprende, creemos, una concepción análoga, no unívoca, tanto de lo universal como de lo singular, según la cual lo universal se da ya, de forma *confusa,* en la percepción inicial de lo singular (¡que, inicialmente, tampoco se percibe como tal singular!), perfilándose a partir de ahí con la experiencia o, dicho de otra manera, la *epagōgē,* hasta llegar a la noción universal clara y explícita (junto a la simultánea y correlativa distinción plena de lo singular como tal). En esta concepción es claro que la famosa «inducción» no es tanto un proceso cognoscitivo que nos remonta de lo singular a lo universal, sino un proceso de fijación y depuración, por el que lo universal, inicialmente confuso (pero ya presente) se verifica en los singulares para constituir lo universal en cuanto tal, claro y distinto. Es, en otras palabras, la *comprobación* de lo universal en lo singular, necesaria para la constitución de ambos en toda su puridad conceptual.

9. *Categorías y predicables*

Después de esto, es preciso determinar[22] las clases de predicaciones en las que se dan las cuatro cosas mencionadas[23]. Éstas son en número de diez, a saber: *qué es*[24], *cuanto, cual, respecto a algo, dónde, en algún momento*[25], *hallarse situado, estar, hacer, padecer*. Siempre, en efecto, se hallará el accidente, el género, lo propio y la definición en una de estas predicaciones: pues todas las proposiciones formadas mediante aquellos significan, bien *qué es*, bien *cual*, bien *cuanto*, bien alguna de las otras predicaciones. Y es evidente, a partir de

---

[22] Seguimos aquí la lectura de Brunschwig, *horísasthai*, contra la de los principales editores, *diorísasthai* (ver variante 2), pero a favor de los principales manuscritos y de la versión boeciana. La razón de los editores para la corrección *diorísasthai* con tan escaso apoyo paleográfico es, sin duda, la aparente incorrección en el uso de *horísasthai* («definir») dentro de un contexto que, lejos de definir, enumera simplemente la lista de los «predicamentos» y sus conexiones con los «predicables». Pero nada impide, dada la laxitud terminológica de la obra, tomar *horísasthai* en una acepción menos fuerte, como, por ejemplo, «determinar».

[23] *Hai rhētheîsai téttares.* El femenino sugiere una concordancia con *katēgoriôn*, pero, como la más elemental coherencia obliga a referir la expresión a los cuatro «predicables», podría decirse que Aristóteles se decide aquí, por una vez, a nombrar tímidamente los mencionados predicables con el mismo término que a las predicaciones o «categorías»; pasaje excepcional, pues en el resto de la obra la definición, lo propio, el género y el accidente no reciben designación común ninguna.

[24] *Tí esti*, a diferencia del término empleado en *Categorías*, que es *ousía* («entidad»).

[25] Aparece aquí una asimetría morfosintáctica muy frecuente en las diversas listas de categorías: la forma interrogativa de la categoría «lugar», junto a la forma indefinida de la categoría «tiempo». En castellano sería posible traducir *poté* por «cuando» en uso indefinido (presente en locuciones como «de cuando en cuando»), pero preferimos resaltar la asimetría con una traducción indefinida más explícita.

esto, que el que indica el *qué es*, en algunas ocasiones significa una entidad, otras veces un *cuanto*, otras un *cual*, y otras, alguna de las demás predicaciones. En efecto, cuando dice de un hombre tomado como ejemplo[26] que lo tomado como ejemplo es hombre o animal, dice *qué es* y significa una entidad; y cuando de un color blanco tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es blanco o color, dice *qué es* y significa un *cual*. De manera semejante, si de un tamaño de dos codos tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es de dos codos ⟨o⟩[27] un tamaño, dice *qué es* y significa un *cuanto*. De manera semejante también en los demás casos: pues cada una de las cosas de este tipo, tanto si se dice ella acerca de sí misma, como si se dice el género acerca de ella, significa *qué es;* en cambio, cuando se dice acerca de otra, no significa *qué es*, sino *cuanto*, *cual* o alguna de las otras predicaciones.

De modo que éstas son todas las cosas por referencia
104a a y a partir de las cuales ⟨se forman⟩ los enunciados: tras esto hay que decir cómo adoptaremos ⟨las proposiciones⟩[28] y a través de qué medios evitaremos las dificultades.

10. *La proposición dialéctica*

Primero, no obstante, se ha de precisar qué es una proposición dialéctica y qué un problema dialéctico. En efecto, no toda proposición ni todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio

[26] *Ekkeímenon.*

[27] Aceptamos aquí, con Brunschwig, y por elemental necesidad de coherencia en el texto, la corrección ἢ introducida por Prantl entre *pēchyaîon eînai* y *mégethos.*

[28] El verbo *lambánō* en contextos dialécticos suele indicar elípticamente la asunción, por el que responde, de las proposiciones formuladas interrogativamente por el otro.

propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo[29].

Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas. Pues, si es plausible que el conocimiento de los contrarios sea el mismo, también parecerá plausible que la sensación de los contrarios sea la misma; y que, si existe un único arte de leer y escribir, también existirá un solo arte de tocar la flauta, mientras que, si existen varios artes de leer y escribir, también existirán varios artes de tocar la flauta: pues todas estas cosas parecen ser semejantes y homogéneas. De manera semejante también, las cosas contrarias a las plausibles, propuestas en forma de contradicción, parecen plausibles: pues, si es plausible que hay que hacer bien a los amigos, también lo es que no hay que hacerles mal. Lo contrario ⟨de lo primero⟩ es *que hay que hacer mal a los amigos*, y la contradicción ⟨de esto último⟩ es *que no hay que hacerles mal*. De manera semejante también, si hay que hacer bien a los amigos, no hay que hacérselo a los enemigos: ahora bien, también ésta es una de las cuestiones contrarias

---

29 *Theîē*, lit.: «poner»; pero en este contexto se refiere a la asunción de la propuesta del que pregunta por parte del que responde.

en forma de contradicción: en efecto, lo contrario es que hay que hacer bien a los enemigos. De la misma manera también en los otros casos. También parecerá plausible, por comparación, lo contrario acerca de lo contrario, v.g.: si es preciso hacer bien a los amigos, también lo es hacer mal a los enemigos. Podría parecer, incluso, que hacer bien a los amigos es lo contrario de hacer mal a los enemigos: pero, si en verdad es así o no, se dirá en los textos acerca de los contrarios [30]. Es evidente, por otra parte, que todas las opiniones que estén de acuerdo con las técnicas son proposiciones dialécticas: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado sobre estas cosas, v.g.: el médico acerca de las cuestiones de medicina, el geómetra acerca de las cuestiones de geometría; de manera semejante en los demás casos.

11. *El problema y la tesis dialéctica*

104b Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión [31], tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno. En efecto, algunos de los problemas es útil entenderlos para desear o rechazar, v.g.: el de si el placer es deseable o no; algunos otros sólo son útiles para entenderlos, v.g.: el de si el mundo es eterno o no. Algunos otros, por sí mismos, no son útiles para ninguna de estas dos cosas, pero son instrumentos para algunas

[30] Referencia a *Tópicos* II 7, 112b27-113a19.

[31] *Theōrēma*, etim.: «espectáculo», es decir, lo que es objeto de contemplación o consideración.

de las cosas de este tipo: en efecto, muchas cosas no queremos conocerlas por sí mismas, sino por mor de otras, para conocer alguna cosa distinta a través de ellas. Son también problemas aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias (pues hay dificultad en saber si es así o no es así, al haber argumentos convincentes acerca de lo uno y de lo otro), y aquellas cuestiones acerca de las cuales, por ser muy amplias, no tenemos argumentos, juzgando que es difícil dar el porqué de ellas, v.g.: la de si el mundo es eterno o no: pues uno podría también investigar las cosas de este tipo. Así, pues, se han de distinguir los problemas y las proposiciones tal como se ha dicho.

Por otra parte, una tesis es un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía, v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es*[32] es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiriera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza); o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g.: que no todo lo que es es generado o eterno, tal como dicen los sofistas: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor.

Así, pues, la tesis es también un problema; pero no todo problema es una tesis, puesto que algunos de los problemas son tales que no tenemos ni una opinión ni otra acerca de ellos. En cambio, el que una tesis sea un problema es evidente: en efecto, a partir de lo dicho

---

[32] *Ón:* «lo que es». Preferimos la traducción directa del participio, en lugar del más usual infinitivo, «ser», a fin de reservar éste para el infinitivo griego *eînai*.

es necesario que, o bien la mayoría discrepe de los sabios en torno a la tesis, o bien que unos u otros discrepen entre ellos, puesto que la tesis es un juicio paradójico. De todos modos, actualmente todos los problemas dialécticos vienen a llamarse tesis. Se les llame
105a como se les llame, no se diferenciarán en nada; pues no los hemos dividido así porque quisiéramos crear nombres, sino para que no se nos escapara cuáles vienen a ser sus diferencias.

No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación [33]; en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección [33], y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación. Tampoco hay que examinar aquellos cuya demostración es inmediata o demasiado larga: pues los unos no tienen dificultad y los otros tienen más de la que conviene a una ejercitación.

12. *Comprobación y razonamiento*

Hechas estas distinciones, es necesario establecer en cuántas especies se dividen los argumentos dialécticos. Una es la comprobación, otra el razonamiento. Y qué es un razonamiento ya se ha dicho anteriormente. Una comprobación, en cambio, es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal [34]; v.g.: si el más eficaz

---

[33] Es decir, cuando el que se plantea el problema no está completamente equivocado (en cuyo caso se le ha de hacer ver su error de planteamiento, eliminando el problema como falso) ni puede resolverlo a través de la experiencia sensible. En el caso del falso problema, Aristóteles pone un ejemplo de índole moral en el que la palabra griega *kólasis* adquiere el sentido de «correctivo», más que el de «corrección».

[34] Ver, *supra*, n. 21.

piloto es el versado en su oficio, así como el cochero, también en general el versado es el mejor en cada cosa. La comprobación es un argumento más convincente y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el razonamiento es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores.

13. *Los instrumentos de la dialéctica*

Así, pues, los géneros en torno a los cuales y a partir de los cuales se dan los argumentos se han de distinguir tal como se ha dicho anteriormente. Ahora bien, los instrumentos a través de los cuales llevaremos a buen término los razonamientos son cuatro: primero, tomar las proposiciones; segundo, poder distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa; tercero, encontrar las diferencias; cuarto, la observación de lo semejante. En cierto modo, también los tres ⟨últimos⟩ son proposiciones: pues, de acuerdo con cada uno de ellos, es posible construir una proposición, v.g.: que es deseable lo bello o lo agradable o lo conveniente; y que la sensación difiere del conocimiento en que, para el que pierde este último, es posible recuperarlo, en cambio la primera es imposible de recuperar; y que se comportan de manera semejante lo saludable respecto a la salud y lo vigoroso respecto al vigor. La primera proposición deriva de lo que se dice de muchas maneras, la segunda deriva de las diferencias, y la tercera, de lo semejante.

14. *La elección de las proposiciones*

Así, pues, las proposiciones se han de escoger de tantas cuantas maneras se ha precisado ⟨al tratar⟩ acerca de la proposición, asumiendo, bien las opiniones de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios, y, de éstos, bien las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos, ⟨con tal que⟩

no sean contrarias a las apariencias, y todas las opi-
105b niones que corresponden a una técnica. Es preciso proponer también, en forma de contradicción, las contrarias a las que parecen plausibles, tal como se ha dicho antes. También es útil el construirlas, escogiendo no sólo las que son plausibles, sino también las semejantes a ellas, v.g.: que la sensación de los contrarios es la misma (pues también lo es el conocimiento), y que vemos al recibir algo, no al emitirlo; en efecto, también en las otras sensaciones es así: pues oímos al recibir algo, no al emitirlo, y saboreamos de idéntica manera; de modo semejante también en los otros casos. Además, todo lo que parece darse en todos los casos, o en la mayoría de ellos, se ha de tomar como principio y tesis admitida: pues la establecen los que no perciben que en algún caso no sea así. Por otra parte, es útil también escoger de entre los argumentos escritos, y confeccionar listas de cada clase, separándolas debajo ⟨de epígrafes⟩, v.g.: *Acerca del bien*, o *Acerca del ser vivo;* y, en el caso del bien, acerca de todo él, empezando por el *qué es*. También, consignar al margen las opiniones de cada uno, v.g.: que Empédocles dijo que los elementos de los cuerpos eran cuatro; pues cualquiera haría suyo lo dicho por alguien reputado.

Hay, para decirlo sumariamente, tres clases de proposiciones y problemas. En efecto, unas son proposiciones éticas, otras físicas y otras lógicas. Éticas, pues, las del tipo de *si hay que obedecer más a los padres o a las leyes, caso de estar en desacuerdo;* lógicas, del tipo de *si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no;* y físicas: *si el mundo es eterno o no*. De manera semejante también los problemas. Ahora bien, cómo son cada una de las mencionadas no es fácil explicarlo con una definición sobre ellas; y se ha de intentar conocer cada una de ellas merced a la costumbre adqui-

rida por medio de la comprobación, examinándolas de acuerdo con los ejemplos antedichos.

Así, pues, con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que, en relación con la opinión, se han de tratar dialécticamente.

Hay que tomar todas las proposiciones lo más universalmente posible, y de una hacer muchas, v.g.: la de *que el conocimiento de los opuestos es el mismo,* y, a continuación, la de que también lo es de los contrarios, así como de lo *respecto a algo.* Del mismo modo hay que dividir nuevamente éstas mientras sea posible hacer divisiones, v.g.: que ⟨es el mismo el conocimiento⟩ de lo bueno y lo malo, el de lo blanco y lo negro y el de lo frío y lo caliente. De manera semejante también en los otros casos.

15. *La distinción de los diversos sentidos*

Así, pues, acerca de las proposiciones, basta con lo **106a**
anteriormente dicho. En cuanto a la cuestión de en cuántas maneras ⟨se dicen⟩, hay que estudiar no sólo todas las cosas que se dicen de manera distinta, sino que también hay que intentar dar sus enunciados ⟨explicativos⟩, v.g.: no sólo que *bueno* se dice de una manera como *justicia* y *valentía,* y de otra manera como *vigoroso* y *sano,* sino que aquellas cosas ⟨se llaman *buenas*⟩ por ser ellas mismas tales o cuales, éstas, en cambio, por ser capaces de actuar sobre algo y no por ser ellas mismas tales o cuales. De igual manera también en los demás casos.

Si una cosa se dice de muchas maneras o de una sola es algo que se ha de ver por los medios siguientes. Primero, mirar, en el caso del contrario, si se dice de muchas maneras, tanto si hay discordancia en la especie como si la hay en el nombre. En efecto, algunas cosas

son distintas ya directamente por los nombres, v.g.: en la voz, lo contrario de lo agudo es lo grave, en el cuerpo sólido, en cambio, lo obtuso. Así, pues, es evidente que lo contrario de lo agudo se dice de muchas maneras. Y, por ende, también lo agudo: pues en cada una de aquellas cosas lo contrario será distinto. En efecto, no será el mismo agudo el contrario de obtuso y el contrario de grave, por más que lo agudo sea lo contrario de ambos. Más aún, lo contrario de lo grave en la voz es lo agudo; en cambio, en el cuerpo, lo leve; de modo que lo grave se dice de muchas maneras, puesto que también su contrario se dice así. De manera semejante también lo contrario de lo bello, en el caso del ser vivo, es lo feo; en cambio, en el de la casa, es lo de mala calidad; de modo que lo bello es homónimo.

En algunos casos, no hay ninguna discordancia en los nombres, en cambio es evidente en ellos, de forma inmediata, la diferencia en especie, v.g.: en el caso de lo claro y lo oscuro[35]. En efecto, la voz se llama clara u oscura, y de manera semejante también el color. Así, pues, en cuanto a los nombres no son en absoluto discordantes; en cambio, la diferencia es inmediatamente evidente en la especie: pues no se llama *claro* de igual manera el color y la voz. Y esto es evidente incluso a través de la sensación: pues de aquellas cosas que son idénticas en especie, también la sensación es la misma; ahora bien, lo claro aplicado a la voz y al color no lo discernimos a través de la misma sensación, sino lo segundo por la vista y lo primero por el oído. De manera semejante, tampoco lo áspero y lo suave[36] en los sabores y en los cuerpos, sino que en el segundo caso lo dis-

[35] *Leukoû kaì mélanos.* En griego, estos términos no designan exclusivamente lo blanco y lo negro, sino también los grados de luminosidad o claridad.

[36] *Oxỳ kaì amblý.* En otros contextos se traduce como «agudo» y «obtuso».

cernimos por el tacto y, en el primero, por el gusto. Y tampoco estas cosas son discordantes en los nombres, ni en ellas mismas ni en sus contrarias: pues *suave* es lo contrario de ambas.

Además, si una cosa tiene un contrario y otra no tiene ninguno; v.g.: del placer de la bebida es contrario el sufrimiento de la sed, en cambio, del ⟨placer⟩ de ver 106b
que la diagonal del cuadrado es inconmensurable con el lado, no hay ningún contrario, de modo que el placer se dice de varias maneras. Y de amar con el pensamiento es contrario el odiar, mientras que de amar con el acto corporal no hay ningún contrario; así, pues, es evidente que el amar es homónimo.

Además, en el caso de los intermedios, si una cosa tiene un intermedio y otra no tiene ninguno, o si ambos lo tienen, pero no el mismo; v.g.: es intermedio de lo claro y lo oscuro en los colores lo gris, en la voz, en cambio, ninguno, a no ser lo sordo, tal como dicen algunos que la voz sorda es intermedia; de modo que lo claro es homónimo, y de manera semejante lo oscuro.

Además, si los intermedios de unas cosas son varios y de otras uno solo, como, por ejemplo, en el caso de lo claro y lo oscuro: pues en el caso de los colores hay muchos intermedios, en el caso de la voz sólo uno: lo sordo.

Y aún, en el caso de lo opuesto en forma de contradicción, mirar si se dice de varias maneras; en efecto, si esto se dice de varias maneras, también lo opuesto a ello se dirá de varias maneras. V.g.: el no mirar se dice de varias maneras, una por no tener vista y otra por no hacer actuar la vista; ahora bien, si esto se dice de varias maneras, también el mirar se dirá necesariamente de varias maneras: pues a cada uno de los dos *no mirar* se le opondrá algo, v.g.: a no tener vista, el tenerla, a no hacer actuar la vista, hacerla actuar.

Además, examinar las cosas que se dicen según la privación y la posesión: pues, si una de ellas se dice de varias maneras, también se dirá la otra. V.g.: si el sentir se dice de varias maneras, según el alma y según el cuerpo, también el ser insensible se dirá de varias maneras, según el alma y según el cuerpo. Que las cosas que acabamos de decir se oponen según la privación y la posesión, es evidente, puesto que los animales son aptos por naturaleza para tener cada uno de los sentidos, tanto según el alma como según el cuerpo.

Además, hay que examinar las inflexiones. En efecto, si *justamente* se dice de varias maneras, también *justo* se dirá de varias maneras: pues, de acuerdo con cada uno de los *justamente*, hay un *justo;* v.g.: si se llama *juzgar justamente* el juzgar de acuerdo con la propia conciencia y también el juzgar como es debido, de manera semejante ⟨se dirá⟩ lo justo. De igual modo, si *saludable* se dice de varias maneras, también *saludablemente* se dirá de varias maneras; v.g.: si lo saludable es, por un lado, lo productor, por otro lo protector y por otro lo indicador de salud, también *saludablemente* se dirá, bien *productivamente,* bien *protectora-*
107a *mente,* bien *indicativamente.* De manera semejante en los otros casos, siempre que la cosa se diga de varias maneras, también la inflexión a partir de ella se dirá de varias maneras, y, si la inflexión, también la cosa.

Mirar también los géneros de las predicaciones según el nombre, si son las mismas en todos los casos; en efecto, si no son las mismas, es evidente que lo dicho será homónimo. V.g.: lo bueno, en la comida, es lo productor de placer, en la medicina lo productor de salud, en el caso del alma el ser de una determinada cualidad, v.g.: temperante, valiente o justa; de manera semejante también en el caso del hombre. A veces ⟨lo bueno⟩ es el *cuando,* v.g.: lo que se da en el momento oportuno: pues se llama *bueno* lo que se da en el mo-

mento oportuno. Muchas veces es lo cuanto, v.g.: en el caso de lo ajustado a medida: pues también se llama *bueno* lo ajustado a medida. De modo que lo bueno es homónimo. De igual manera también lo claro en el cuerpo es un color, en la voz, en cambio, lo que se oye bien. De forma muy parecida también lo agudo: pues la misma cosa no se dice de la misma manera en todos los casos; en efecto, la voz aguda es la voz rápida, tal como dicen los entendidos en armonía según números [37], en cambio un ángulo agudo es el menor que un recto, y una espada aguda la tallada en ángulo agudo.

Mirar también los géneros situados bajo el mismo nombre, si son distintos y no están subordinados el uno al otro. V.g.: caballo [38], el animal y el utensilio; en efecto, son distintos los enunciados correspondientes al nombre en uno y otro: pues aquello se llamará *animal de un cierto tipo*, y esto, *utensilio de un cierto tipo*. En cambio, si los géneros están subordinados entre sí, no es necesario que los enunciados ⟨explicativos⟩ sean distintos. V.g.: son géneros del cuervo el animal y el ave; así, pues, cuando decimos que el cuervo es un ave, también decimos un *animal de cierto tipo*, de modo que ambos géneros se predican acerca de la misma cosa. De manera semejante también, cuando llamamos al cuervo *animal alado bípedo*, decimos que es un ave: así, pues, ambos géneros se predican del cuervo, como también el enunciado de ellos. En cambio, en los géneros no subordinados el uno al otro no ocurre esto: pues ni cuando decimos *utensilio* decimos *animal*, ni cuando *animal*, *utensilio*.

Mirar si los géneros son distintos y no subordinados el uno al otro, no sólo con respecto a lo propuesto sino

---

[37] Es decir, «armonía matemática».

[38] En griego: *ónos*, que puede significar «asno» y, también, diversos utensilios, entre ellos un recipiente para vino.

también con respecto a lo contrario: pues, si lo contrario se dice de muchas maneras, es evidente que también lo propuesto.

Es útil también observar la definición que surge a partir de lo compuesto, v.g.: de cuerpo claro y voz clara: pues, una vez suprimido lo propio de cada una, 107b es preciso que quede el mismo enunciado. Esto no ocurre en los homónimos, como es el caso de las cosas recién mencionadas: pues lo uno será un cuerpo que tiene tal color, lo otro, una voz que se oye bien. Así, pues, suprimido el cuerpo y la voz, no es lo mismo lo que queda en cada cosa: y sería preciso que lo fuera si lo claro que se dice en cada caso fuera sinónimo.

Pero muchas veces, incluso en los mismos enunciados, se oculta la presencia de lo homónimo, por ello hay que examinar también los enunciados. V.g.: si alguien dice que lo indicativo y lo productivo de salud es lo que se comporta de manera equilibrada respecto a la salud, no hay que dejarlo ya, sino examinar qué es lo que ha llamado *de manera equilibrada* en cada caso, v.g.: si lo segundo es aquello cuya magnitud es tal que produce salud, y lo primero aquello cuya cualidad es tal que indica cuál es el estado ⟨de salud⟩.

Además, si no son comparables según el *más* y el *igual*[39], v.g.: voz clara y manto claro, sabor áspero y voz áspera[40]: pues estas cosas, ni se dicen igualmente *claras* o *ásperas*, ni tampoco la una más que la otra. De modo que lo claro y lo áspero son homónimos. En efecto, todo lo sinónimo es comparable: pues, o bien se dirá igual o bien lo uno más que lo otro.

---

[39] *Homoíōs*, lit.: «de manera semejante» («igual» sería, más bien, *hōsaútōs)*, pero el uso del comparativo en castellano nos obliga a traducir por «igual».

[40] *Oxý:* aquí, para mantener la homonimia con «sabor», hemos tenido que traducir «voz áspera» en lugar de «aguda».

Puesto que también las diferencias de los géneros distintos y no subordinados entre sí son distintas en especie, v.g.: de *animal* y de *conocimiento* (pues las diferencias de estas cosas son distintas); mirar si las cosas bajo el mismo nombre son diferencias de géneros distintos y no subordinados entre sí, v. g.: lo agudo en la voz y el cuerpo: pues una voz difiere de otra por ser aguda, y de manera semejante también un cuerpo de otro. De modo que lo agudo es homónimo: pues las diferencias son de géneros distintos y no subordinados entre sí.

Y aún, si de las mismas cosas bajo el mismo nombre las diferencias son distintas, v.g.: del color en los cuerpos y en las melodías[41]: en efecto, del color en los cuerpos ⟨las diferencias son⟩ *disociador* y *asociador* de la vista[42]; del color en las melodías, en cambio, las diferencias no son las mismas. De modo que el color es homónimo: pues, de las mismas cosas, las diferencias son las mismas.

Además, puesto que la especie no es diferencia de nada, mirar si, de las cosas bajo el mismo nombre, la una es especie y la otra es diferencia; v.g.: lo claro en el cuerpo es una especie de color, en cambio, en la voz es una diferencia: pues una voz difiere de otra por ser clara.

16. *El análisis de las diferencias*

Así, pues, acerca del ⟨decirse⟩ de muchas maneras hay que investigar con estos y tales medios.

---

[41] El *chrôma* («color»), en la música griega, corresponde a la modalidad, es decir, la secuencia de intervalos diatónicos y *cromáticos* (semitonos) propia de cada escala.

[42] Referencia a una teoría corpuscular de la imagen óptica, desarrollada por Platón en el *Timeo*.

108 a De otro lado, hay que considerar por mutua comparación las diferencias dentro de los mismos géneros, v.g.: en qué difiere la justicia de la valentía y la prudencia de la templanza (pues todas estas cosas son del mismo género); y de un género a otro que no estén demasiado alejados, v.g.: en qué difiere la sensación del conocimiento; pues en los géneros demasiado distantes las diferencias son perfectamente evidentes.

17. *La captación de las semejanzas*

Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (v.g.: como el conocimiento es a lo cognoscible, así la sensación es a lo sensible), y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra (v.g.: como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma, y, como la bonanza en el mar, la calma en el aire); ahora bien, es preciso ejercitarse en las cosas más alejadas, pues así podremos más fácilmente captar lo semejante en las demás cosas. Pero también hay que mirar las cosas que están en el mismo género, y ver si se da en todas ellas lo mismo, v.g.: en el hombre, el caballo y el perro: pues, en cuanto se da en ellas lo mismo, en la misma medida son semejantes.

18. *Utilidad de los tres últimos instrumentos dialécticos*

El examinar de cuántas maneras se dice algo, es útil para la claridad (en efecto, uno sabrá mejor qué propone otro, una vez se ha puesto en claro de cuántas maneras se dice) y, también, para que los razonamientos se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre: pues, de no ser evidente de cuántas maneras se dice, cabe que el que responde y el que pregunta no dirijan su pensamiento hacia la misma cosa; en cam-

bio, una vez puesto en claro de cuántas maneras se dice algo y con referencia a qué se propone, sería digno de risa el que pregunta si no construyera el argumento con relación a esto. Es útil también para no caer en razonamientos desviados y para saber construirlos. En efecto, sabiendo de cuántas maneras se dice algo, no caeremos en razonamientos desviados, sino que sabremos si el que pregunta no construye el argumento en relación a la misma cosa; y, si somos nosotros mismos los que preguntamos, podremos construir razonamientos desviados, a no ser que el que responde sepa de cuántas maneras se dice. Pero esto no es posible en todos los casos, sino cuando, entre las cosas que se dicen de muchas maneras, unas son verdaderas y otras falsas. Este modo no es peculiar de la dialéctica: por ello los dialécticos han de guardarse bien de algo como discutir en relación al nombre, a no ser que uno no pueda en absoluto discutir de ninguna otra manera acerca de lo propuesto.

Encontrar las diferencias es útil para los razonamientos acerca de lo idéntico y lo distinto, y para distinguir qué es cada cosa. Que es útil, pues, para los razona- 108b mientos acerca de lo idéntico y lo distinto, es evidente: pues, una vez hayamos encontrado una diferencia cualquiera de las cosas previamente establecidas, habremos mostrado que no es la misma cosa; y para distinguir qué es, porque solemos distinguir el enunciado ⟨explicativo⟩ propio de la entidad de cada cosa por las diferencias peculiares correspondientes a cada una.

La consideración de lo semejante es útil para los argumentos por comprobación[42 bis], para los razonamientos a partir de una hipótesis y para dar las definiciones. Para los argumentos por comprobación porque juzgamos oportuno comprobar lo universal mediante

[42 bis] *Epaktikoì lógoi.*

la comprobación por casos singulares sobre la base de las semejanzas: pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas. Para los razonamientos a partir de una hipótesis, porque es cosa admitida que, tal como ocurre con una de las semejanzas, así también ocurre con las restantes. De modo que, respecto a cualquiera de esas cosas en que dispongamos de buenas bazas para la discusión, acordaremos previamente que, tal como ocurre en esos casos, así también ocurre en lo previamente establecido, y, una vez hayamos mostrado aquello, también habremos mostrado, a partir de la hipótesis, lo previamente establecido[43]; pues, habiendo dado por supuesto que, tal como ocurre en esos casos, así también ocurre en lo previamente establecido, hemos construido la demostración. Para dar las definiciones ⟨es útil⟩ porque, si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso, no tropezaremos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo: pues, de las cosas comunes, lo que en mayor medida se predica dentro del *qué es*[44] será el género. De manera semejante, también en los ⟨géneros⟩ muy distantes es útil para las definiciones la consideración de lo semejante, v.g.: que son lo mismo la bonanza en el mar y la calma en el aire (pues ambas son un reposo), y que ⟨son lo mismo⟩ un punto en una línea y una unidad en un número (pues ambos son un principio). De modo que, al dar como género lo común en todos los casos, ofrecemos la impresión de no definir de manera ajena al objeto[45]. En definitiva, también los que definen suelen dar así ⟨sus definiciones⟩: pues dicen que la unidad es el principio del número, y el punto, el

---

[43] Léase: «el enunciado propuesto como objeto de discusión».

[44] Ver, *supra*, n. 15.

[45] *Allotríōs*.

principio de la línea. Así, pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos.

Los instrumentos, pues, con los que ⟨se hacen⟩ los razonamientos son éstos; y los lugares para los que son útiles las cosas que se han dicho son los siguientes.

LIBRO II

Lugares del accidente

1. *Introducción*

De entre los problemas, unos son universales y otros particulares. Universales, pues, como *que todo placer es* 109a *un bien* y *que ningún placer es un bien;* particulares, como que *hay algún placer bueno* y *hay algún placer no bueno.* Ahora bien, para ambos géneros de problemas son comunes las formas de establecer y refutar universales: pues, una vez hayamos mostrado que algo se da en todos y cada uno[46], también habremos mostrado que se da en alguno; de manera semejante, una vez hayamos mostrado que algo no se da en ninguno, también habremos mostrado que no se da en todos y cada uno. Así, pues, hay que hablar primero acerca de las refutaciones universales, por ser éstas comunes a las cuestiones universales y a las particulares, y porque las tesis se introducen más bien en el darse que en el no darse[47], y a los que discuten les toca más bien refutar.

Lo más difícil es invertir la denominación correspondiente al accidente: en efecto, sólo en el caso de los accidentes cabe que ⟨algo se dé⟩ hasta cierto punto y no

---

[46] *Pantí:* queremos con esta traducción recalcar el sentido distributivo que encierra el indefinido griego *pâs.*

[47] Es decir, en sentido afirmativo más bien que negativo.

universalmente. Pues a partir de la definición, lo propio y el género, la inversión es necesaria. V.g.: si se da en alguno el ser animal pedestre bípedo, será verdad, invirtiéndolo, decir que es animal pedestre bípedo. De manera semejante también a partir del género: pues, si se da en algo el ser animal, es animal [48]. Lo mismo también en el caso de lo propio: pues, si se da en alguno el ser apto para la lectura y la escritura, será apto para la lectura y escritura. En efecto, nada de esto cabe que se dé o no se dé bajo algún aspecto [49], sino, simplemente, que se dé o que no se dé. En cambio, en el caso de los accidentes, nada impide que se den bajo algún aspecto, v.g.: la blancura o la justicia, de modo que no basta mostrar que se da la blancura o la justicia ⟨en alguno⟩ para mostrar que es blanco o justo: pues se presta a discusión si es blanco o justo bajo algún aspecto. De modo que la inversión no es necesaria en el caso de los accidentes.

Es preciso distinguir también los errores en los problemas, que son de dos tipos: por equivocarse o por salirse del modo de hablar establecido: en efecto, los que se engañan diciendo que se da en algo lo que no se da, incurren en error, y los que nombran los objetos

---

[48] Por inversión *(antistréphein)* se entiende aquí, no la reformulación del enunciado poniendo como predicado el sujeto y viceversa (cosa que sería exclusiva de los predicados definitorios y propios, pero no de los genéricos), sino el paso de la fórmula «B se da en A» a la fórmula «A es B». De hecho, pues, la inversión es sólo parcial: A pasa de sujeto a predicado, pero B pasa de complemento a sujeto. Esta «inversión» es posible y necesaria con todos los predicados no accidentales, pues se trata de sustituir la constatación puramente fáctica de que un atributo «se da» en un sujeto (verbo *hypárchein:* «hallarse disponible»), por la afirmación necesaria, vinculada a la cuestión de la esencia *(tí esti)*, que se expresa con el verbo *eînai*, «ser».

[49] *Katá ti*, lit.: «según algo»; en la tradición latina: *secundum quid*.

con nombres ajenos, v.g.: 〈llamando〉 *hombre* al plátano, se salen del vocabulario establecido.

2. *Lugares*

Un primer lugar es examinar si se ha presentado como accidente lo que se da de algún otro modo. Este error aparece, sobre todo, en lo referente a los géneros, v.g.: si alguien dijera que a lo blanco le ocurre accidentalmente ser un color: pues a lo blanco no le ocurre accidentalmente ser un color, sino que el color es su género. Así, pues, cabe también que el que expone la tesis la precise de acuerdo con el vocabulario 〈técnico〉, v.g.: que a la justicia le ocurre *accidentalmente* ser una virtud; muchas veces, en cambio, aun sin precisar es evidente que se ha dado el género como un accidente, v.g.: si alguien dijera que la blancura está coloreada o que la marcha se mueve. En efecto, de ningún género se dice parónimamente la predicación acerca de la especie, sino que todos los géneros se predican sinónimamente de las especies: pues las especies admiten tanto el nombre como el enunciado 〈explicativo〉 de los géneros. Así, pues, el que dijo que lo blanco está coloreado ni lo ha dado como género, puesto que lo ha enunciado parónimamente, ni como propio, ni como definición: pues la definición y lo propio no se dan en ninguna otra cosa, y, en cambio, hay otras muchas cosas que están coloreadas, v.g.: madera, piedra, hombre, caballo. Es evidente, pues, que se da la explicación como accidente.

Otro 〈lugar〉: examinar las cosas en todas o en ninguna de las cuales se dice que se da 〈algo〉. Mirar por especies, y no en los infinitos 〈individuos〉: pues la investigación irá por un camino que lleva más lejos y en menos tiempo. Ahora bien, es preciso mirar comenzando por las cosas primordiales [50] para seguir a continuación

[50] Es decir: géneros y diferencias.

hasta los individuos. V.g.: si se dijo que el conocimiento de los opuestos es el mismo, hay que mirar si también es el mismo el conocimiento de lo *respecto a algo*, de los contrarios, de los opuestos según privación y posesión y de los que se dicen por contradicción. Y, si en estas cosas no está de ningún modo claro, hay que volver a dividirlas hasta llegar a los individuos; v.g.: si ⟨hay un mismo conocimiento⟩ de las cosas justas y de las injustas, o del doble y la mitad, o de la ceguera y la visión, o del ser y el no ser. En efecto, si se mostrara que en algún caso no es el mismo ⟨conocimiento⟩, habríamos eliminado el problema; de manera semejante también si no se da en ninguna de esas cosas. Este lugar vale en dos sentidos, para refutar y para establecer. En efecto, si parece ⟨darse⟩ en todos o en muchos casos, al llevar adelante la división, hay que exigir que la tesis se sostenga como universal, o que se aporte un contraejemplo de que en algún caso no es así: pues, si ⟨el que responde⟩ no hace ninguna de las dos cosas, parecerá absurdo al no sostener la tesis.

Otro: proponer explicaciones del accidente y de aquello en lo que sobreviene el accidente, bien en cada una de estas cosas, bien en una sola, y después mirar si se ha tomado como verdadero en los enunciados algo no verdadero. V.g.: si es posible injuriar a un dios, ¿qué es injuriar? En efecto, si es perjudicar voluntariamente, es obvio que no se puede injuriar a un dios: pues no cabe que un dios sea perjudicado. Y si el honesto es envidioso, ¿qué es el envidioso y qué es la envidia? En efecto, si la envidia es pesar por la aparente dicha de algún individuo respetable, es evidente que el honesto no es envidioso: pues sería deshonesto. Y, si el irritable es envidioso, ¿qué es cada uno de estos? Así, en efecto, 110a
será patente si lo dicho es verdadero o falso; v.g.: si es envidioso el que se apena por la dicha de los buenos, e irritable el que se apena por la dicha de los malos,

es evidente que no será envidioso el irritable. Sustituir también los nombres de los enunciados por ⟨otros⟩ enunciados ⟨explicativos⟩, y no parar hasta llegar a algo conocido: pues muchas veces, al dar un enunciado entero[51], no queda en absoluto claro lo investigado; al decir, en cambio, una expresión explicativa en lugar de alguno de los nombres del enunciado, éste se hace evidente.

Además, haciendo del problema una proposición, procurarse a uno mismo contraejemplos: pues el contraejemplo será un punto de ataque contra la tesis. Este lugar es prácticamente el mismo que el de examinar las cosas en todas o en ninguna de las cuales se ha dicho que se da algo: difiere en el modo.

Además, distinguir qué tipos de cosas es preciso llamar como hace la mayoría y cuáles no: pues es útil tanto para establecer como para refutar; v.g.: hay que denominar los objetos con el mismo vocabulario que la mayoría, pero en cuanto a qué clase de objetos son tales o no tales, ya no hay que atender a la mayoría. V.g.: hay que llamar *saludable* a lo productor de salud, como dice la mayoría; pero en cuanto a si lo previamente establecido es productor de salud o no, ya no hay que hablar como la mayoría, sino como el médico.

3. *Otros lugares con términos polisémicos*

Además, si ⟨algo⟩ se dice de muchas maneras, y se ha establecido que se da o que no se da, mostrar ⟨que se da o no se da⟩ en una de las dos posibles acepciones, si no es posible en ambas. Pero hay que usarlo ⟨este lugar⟩ en los casos en que esto pasa desapercibido, pues, si no pasa desapercibido que se dice de muchas maneras, ⟨el adversario⟩ objetará que no se ha discu-

---

51 Léase: «sin analizar».

tido realmente lo que él presentaba como dificultad, sino lo otro[52]. Este lugar es válido en los dos sentidos, para establecer y para refutar. En efecto, si queremos establecer, mostraremos que se da una de las dos cosas, en caso de que no podamos mostrar que se dan ambas; al refutar, en cambio, mostraremos que no se da una, si no podemos mostrar que no se da ninguna de las dos. Sólo que el que refuta no tiene por qué discutir a partir de un mutuo acuerdo, ni si se ha dicho que se da en todos ni si se ha dicho que en ninguno; pues, si mostramos que no se da en uno cualquiera, habremos eliminado el que se dé en todos; de manera semejante también, si mostramos que se da siquiera en uno, eliminaremos el que no se dé en ninguno. Los que establecen han de llegar al acuerdo previo de que, si se da en uno cualquiera, se da en todos, siempre que el postulado sea convincente. Pues no basta discutir sobre una única cosa para demostrar que algo se da en todas, v.g.: si el alma del hombre es inmortal, ⟨concluir⟩ que toda alma es inmortal; de modo que hay que acordar previamente que, si cualquier alma es inmortal, toda alma es inmortal. Pero esto no hay que hacerlo siempre, sino cuando no encontremos un único enunciado común a todos los casos, tal como el geómetra ⟨dice⟩ que el triángulo tiene los ángulos equivalentes a dos rectos.

Pero, si no pasa desapercibido lo que se dice de muchas maneras, eliminar y establecer distinguiendo de cuántas maneras se dice. V.g.: si lo debido es lo conveniente o lo decente, hay que intentar establecer o eliminar ambas cosas acerca de lo inicialmente propuesto, v.g.: que es lo decente y lo conveniente o que no es ni lo decente ni lo conveniente Y, si no es posible mos-

---

52 Es decir, el otro significado que puede tener la expresión polisémica.

trarlo en los dos, hay que mostrarlo en uno, señalando además que lo uno sí y lo otro no. El mismo argumento aunque sean más los miembros en que se divida.

Y aún, todas las cosas que se dicen de muchas maneras pero no homónimamente, sino de otro modo, v.g.: que un único conocimiento lo es de varias cosas, bien como ⟨conocimiento⟩ del fin y de lo relativo al fin —v.g.: es ⟨conocimiento⟩ médico el de producir salud y prescribir un régimen—, bien como ⟨conocimiento⟩ de ambos como fines —como, por ejemplo, se dice que el conocimiento de los contrarios es el mismo (pues ninguno de ellos es más fin que el otro)—, o como ⟨conocimiento⟩ de lo *de por sí* y lo *por accidente,* v.g.: de por sí, que el triángulo tiene los ángulos equivalentes a dos rectos; por accidente, que ⟨también los tiene⟩ el equilátero: pues le sobreviene accidentalmente al triángulo el ser triángulo equilátero; y, de acuerdo con eso, conocemos que tiene los ángulos equivalentes a dos rectos. Si, pues, no es en modo alguno posible que el mismo conocimiento lo sea de varias cosas, es evidente que no cabe que lo sea en general, o, si cabe que lo sea de algún modo, es evidente que cabe que lo sea en general. Ahora bien, la división se ha de hacer hasta tanto sea útil. V.g.: si queremos establecer ⟨una tesis⟩, hay que sacar a luz todos los casos en que sea posible ⟨el cumplimiento de la misma⟩, y dividir sólo hasta aquellos casos útiles para establecer; pero, si queremos refutar, hay que sacar a luz todos los casos en que no sea posible, dejando de lado los restantes. Hay que obrar también así en aquellos casos en que pasa desapercibido de cuántas maneras se dice. Y que esto es de esto o que no lo es, se ha de establecer a partir de los mismos lugares, v.g.: *que este conocimiento lo es de esto,* bien como de un fin, bien como de las cosas relativas a un fin, bien como de lo accidental; o bien que algo no es
111a de ninguno de los modos mencionados. El mismo argu-

mento también acerca del deseo, y todas las demás cosas que se dicen de otras varias más; pues el deseo lo es de tal cosa como de un fin (v.g.: de la salud), o como de las cosas relativas a un fin (v.g.: de medicarse), o como de lo accidental, como, por ejemplo, en el caso del vino, el goloso ⟨lo desea⟩, no porque es vino, sino porque es dulce. En efecto, tiene apetito de lo dulce por sí mismo, del vino, en cambio, por accidente: pues, si es seco, ya no lo desea. Así, pues, tiene apetito ⟨del vino⟩ por accidente. Este lugar es útil en lo *respecto a algo:* pues, prácticamente, este tipo de cosas son respecto a algo.

4. *Otros lugares*

Además, hacer sustituciones hasta llegar al nombre más conocido, v.g.: en lugar de *lo exacto* en la aprehensión, ⟨decir⟩ *lo claro,* y, en lugar de *el atareamiento, la actividad:* pues al resultar más conocido lo dicho es más atacable la tesis. Este lugar también es común a ambas cosas, al establecer y al refutar.

Para mostrar que los contrarios se dan en la misma cosa, examinar el género, v.g.: si queremos mostrar que en lo tocante a la sensación existen la corrección y el error, ⟨declarar⟩: puesto que sentir es discernir, y discernir es posible hacerlo correcta e incorrectamente, en consecuencia existen la corrección y el error en lo tocante a la sensación. En este caso, pues, la demostración es acerca de la especie a partir del género; en efecto, el discernir es el género del sentir: pues el que siente discierne de alguna manera. Y, a la inversa, de la especie al género: pues todo lo que se da en la especie se da también en el género; v.g.: si existe el conocimiento deshonesto y honesto, también existe la disposición deshonesta y honesta: pues la disposición es el género del conocimiento. Así, pues, el primer lugar es falso para

establecer, el segundo, en cambio, verdadero. En efecto, no es necesario que todo lo que se da en el género se dé también en la especie: pues el animal es alado y cuadrúpedo, pero el hombre no. En cambio, todo lo que se da en la especie es necesario que se dé también en el género: pues, si existe el hombre honesto, también existe el animal honesto. En cambio, para refutar, el primero es verdadero y el último falso: pues todo lo que no se da en el género tampoco se da en la especie; en cambio, todo lo que no se da en la especie no es necesario que no se dé en el género.

Ya que es necesario que, de las cosas de las que se predica el género, se predique también alguna de las especies, también lo es que todas aquellas que poseen género, o se dicen parónimamente a partir del género, posean alguna de las especies o se digan parónimamente a partir de alguna de las especies (v.g.: si *conocimiento* se predica de algo, también se predicará de ello el arte de leer y escribir, o la música, o alguno de
111b los otros conocimientos; y, si alguien posee un conocimiento o se llama parónimamente a partir del conocimiento, también poseerá el arte de leer y escribir, o la música, o alguno de los otros conocimientos, o se llamará parónimamente a partir de alguno de ellos, v.g.: *letrado* o *músico);* si, pues, se sostiene algo que se dice, del modo que sea, a partir del género, v.g.: que el alma se mueve, mirar si cabe que el alma se mueva de acuerdo con alguna de las especies del movimiento, v.g.: el aumentar, el destruirse, el generarse y todas las demás especies de movimiento: pues, si no se mueve de acuerdo con ninguna, es evidente que no se mueve. Este lugar es común a ambas cosas, al establecer y al refutar: pues, si se mueve de acuerdo con alguna de las especies, es evidente que se mueve, y, si no se mueve de acuerdo con ninguna de las especies, es evidente que no se mueve.

Si no se encuentra punto de ataque a la tesis, mirar a partir de las definiciones, de las que lo son realmente del objeto previamente establecido, o de las que lo parecen, y, si no basta hacerlo con una, hacerlo con varias. En efecto, una vez se haya definido, será más fácil atacar: pues el ataque es más fácil respecto a las definiciones.

Mirar, en cuanto a lo previamente establecido, qué debe existir para que ello exista, o qué existe necesariamente si existe lo previamente establecido; si se quiere establecer, ⟨hay que saber⟩ qué debe existir para que lo previamente establecido exista (pues, si se muestra que aquello se da, también se habrá mostrado lo previamente establecido), y, si se quiere refutar, ⟨hay que saber⟩ qué existe si existe lo previamente establecido (pues, si mostramos que lo que se sigue de lo previamente establecido no existe, habremos eliminado esto último).

Además mirar, en lo tocante al tiempo, si hay alguna discordancia, v.g.: si se dijo que lo que se alimenta crece necesariamente; en efecto, los animales se alimentan constantemente, pero no crecen constantemente. De manera semejante también si se dijo que conocer es acordarse: pues esto último corresponde al tiempo pasado, y aquello al presente y al porvenir. En efecto, se dice que conocemos lo presente y lo que ha de venir, v.g.: que habrá un eclipse; en cambio, no cabe recordar más que lo pasado.

5. *Otros lugares basados en el desplazamiento del problema*

Además, el modo sofístico, a saber, llevar ⟨la discusión⟩ a tal punto que dispongamos de abundantes medios de ataque; esto unas veces será necesario, otras aparentemente necesario, y otras ni necesario ni apa-

rentemente necesario. Necesario, pues, cuando, al negarse el que responde a aceptar alguna de las cuestiones útiles en relación con la tesis, se construyen los argumentos en relación a este punto, y este punto resulta ser uno de aquellos a cuyo respecto hay abundancia de
112a medios de ataque. De manera semejante también cuando, realizando una comprobación respecto a algo a través de lo establecido, se apresta uno a eliminarlo: pues, una vez eliminado aquello, también se elimina lo establecido previamente. Aparentemente necesario, cuando aquello a cuyo respecto se producen los argumentos parece útil y apropiado a la tesis y, en cambio, no lo es, tanto si, por negarse ⟨a aceptar algo⟩ el que sostiene el argumento, como si por realizarse a través de la tesis una comprobación plausible respecto a aquello, se apresta uno a eliminarlo. El caso restante es cuando aquello a cuyo respecto se producen los argumentos no es ni necesario ni aparentemente necesario, y al que responde le ocurre ser refutado de otra manera distinta. Ahora bien, es preciso guardarse del último modo mencionado: pues parece ser totalmente alejado y ajeno a la dialéctica. Por ello es preciso que el que responde no se irrite, sino que acepte las cosas que no son útiles para la tesis, señalando todas las que no le parecen plausibles aunque las acepte. Pues a los que preguntan suele ocurrirles que se encuentran en mayor dificultad, después de habérseles aceptado todas estas cosas, si no sacan conclusión alguna.

Además, todo el que ha dicho una cosa cualquiera ha dicho en cierto modo muchas, puesto que a cada cuestión la acompañan necesariamente varias; v.g.: el que ha dicho que ⟨alguien⟩ es hombre también ha dicho que es ser vivo, y animado, y bípedo, y capaz de intelección y conocimiento, de modo que, al eliminar una cualquiera de las cosas que la acompañan, se elimina también la inicial. Pero hay que guardarse de las cuestiones

de este tipo y de hacer la sustitución de una por otra más difícil: pues a veces es más fácil eliminar lo concomitante, otras, en cambio, la misma cuestión establecida al principio.

6. *Otros lugares*

En todas aquellas cosas de las que sólo una ha de darse necesariamente, v.g.: en el hombre, la enfermedad o la salud, si tenemos medios para discutir respecto a una de ellas ⟨probando⟩ que se da o que no se da, también los tendremos respecto a la otra. Esto es válido en ambos sentidos: pues, probando que la una se da, habremos probado que no se da la otra; y, si probamos que la una no se da, habremos probado que se da la otra. Es evidente, pues, que el lugar es útil en ambos sentidos.

Además, abordar la cuestión cambiando de sentido el nombre de acuerdo con el enunciado[53], dado que es mucho más conveniente retomar el nombre que tomarlo como está establecido, v.g.: el *magnánimo,* no como *valiente,* que es como está establecido, sino como *aquel que tiene grandeza de ánimo,* o también el *optimista* como *el que espera lo óptimo;* de manera semejante también el *bienhadado* como *aquel cuyo hado es bueno*[54], tal como dice Jenócrates que es bienhadado el que tiene buen alma: pues ésta es el hado de cada uno.

---

53 Es decir, recuperando el sentido literal o etimológico de nombres formados por composición a partir de otros, es decir, procedentes de un enunciado.

54 Los dos últimos ejemplos no corresponden literalmente a los ejemplos griegos, por imperativos de coherencia en el texto castellano. Los juegos «optimista» – «que espera lo óptimo» y «bienhadado» – «cuyo hado es bueno» corresponden, en realidad, a *eúelpin – agathà elpízonta* (lit.: «bienesperanzado» – «que espera bienes») y *eudaímona – hoû daímōn êi spoudaîos* («de buen espíritu» [traducción corriente: «feliz»] – «cuyo espíritu es bue-

112 b Puesto que, de los objetos, unos se dan necesariamente, otros frecuentemente y otros ocasionalmente, si se sostiene lo que se da necesariamente como si se diera frecuentemente, o lo que se da frecuentemente como si se diera necesariamente (bien ello mismo, bien lo contrario de lo que se da frecuentemente), se da siempre lugar al ataque. En efecto, si se sostiene lo que se da necesariamente como lo que se da frecuentemente, es obvio que no se dice que se dé en todo, aun dándose en todo, con lo que se incurre en error; y también si lo que se dice frecuentemente se dice necesariamente: pues se dice que se da en todo, no dándose en todo. De manera semejante también si se ha dicho lo contrario de lo que se da frecuentemente como necesariamente: pues lo contrario de lo que se da frecuentemente siempre se dice que se da raramente; v.g.: si frecuentemente los hombres son deshonestos, raramente son buenos, de modo que se ha cometido un error mayor si se ha dicho que son necesariamente buenos. De igual manera también si lo que se da ocasionalmente se dijo que se daba necesariamente: pues lo que se da ocasionalmente no se da necesaria ni frecuentemente. Cabe la posibilidad —aunque se hable sin precisar si se ha dicho algo como dándose frecuentemente o como dándose necesariamente, y el objeto se dé de hecho frecuentemente— de discutir como si uno hubiese dicho que se daba necesariamente, v.g.: si se dijo, sin precisar, que los desheredados son deshonestos, se puede discutir como si uno lo hubiera enunciado necesariamente.

Además, si se sostuvo algo como accidente de sí mismo, ⟨considerándolo⟩ distinto por ser distinto el

no»). Nosotros debíamos, forzosamente, utilizar términos compuestos o que se prestaran a derivaciones etimológicas análogas a las del término griego, aun a riesgo de que la traducción dejara de ser rigurosa.

nombre, tal como Pródico, que dividió los placeres en contento, goce y dicha; pues todas estas cosas son nombres de lo mismo, a saber, del placer. Si, pues, alguien dijera que el contentarse sobrevino accidentalmente al ser dichoso, se diría que una cosa se da accidentalmente en sí misma.

7. *Lugares sobre los contrarios*

Dado que los opuestos se combinan entre sí de seis maneras, y que la contrariedad se puede combinar de cuatro, es preciso tomar los contrarios de manera que sea útil tanto al que elimina como al que establece. Así, pues, es evidente que se dicen de seis maneras. O bien, en efecto, cada uno de los contrarios se combinará con el otro (y esto de dos maneras, v.g.: hacer bien a los amigos y hacer mal a los enemigos, o a la inversa, hacer mal a los amigos y hacer bien a los enemigos), o bien ambos acerca de una sola cosa (y esto también de dos maneras, v.g.: hacer bien a los amigos y hacer mal a los amigos, o hacer bien a los enemigos y hacer mal a los enemigos), o bien uno solo acerca de ambas cosas (y esto también de dos maneras, v.g.: hacer bien a los amigos y hacer bien a los enemigos, o hacer mal a los amigos y hacer mal a los enemigos).

Las dos primeras combinaciones mencionadas, pues, no producen contrariedad. En efecto, el hacer bien a los amigos no es contrario de hacer mal a los enemigos, pues ambas cosas son deseables y propias de la misma actitud moral; tampoco el hacer mal a los amigos y bien a los enemigos, pues estas dos cosas son rechazables y propias de la misma actitud moral. Ahora bien, no parece que lo rechazable sea contrario de lo rechazable, a no ser lo que se dice que es rechazable por exceso y lo que se dice que lo es por defecto: pues el exceso parece ser de las cosas rechazables, así como

también el defecto. Pero las cuatro restantes producen contrariedad. Pues el hacer bien a los amigos es contrario de hacer mal a los amigos: en efecto es propio de la actitud moral contraria, y lo uno es deseable y lo otro rechazable. De igual manera también en los otros casos: en efecto, en cada par lo uno es deseable y lo otro rechazable, y lo uno es propio de una actitud moral respetable y lo otro, de una actitud deshonesta. Así, pues, es evidente a partir de lo dicho que surgen varios contrarios de una misma cosa: pues de hacer bien a los amigos es contrario tanto el hacer bien a los enemigos como el hacer mal a los amigos; y de manera semejante, examinando del mismo modo cada una de las otras cosas, aparecerán dos contrarios. Tomar, pues, aquel de los contrarios que sea útil en relación con la tesis.

Además, si hay algún contrario del accidente, mirar si se da en aquello en que dicen que se da el accidente: en efecto, si se da esto, aquello no se dará, pues es imposible que los contrarios se den a la vez en la misma cosa.

O si de una cosa se ha dicho algo tal que, si existe, necesariamente se darán los contrarios ⟨en aquélla⟩; v.g.: si se dijo que las ideas están en nosotros: pues ocurrirá que las mismas estarán en movimiento y en reposo, y además serán sensibles e inteligibles. En efecto, parece que las ideas están en reposo y son inteligibles, según los que sostienen que existen ideas; pero, al existir en nosotros, es imposible que sea inmóviles, pues, al movernos nosotros, necesariamente se mueve a la vez todo lo que hay en nosotros. Es evidente, por otra parte, que son también sensibles, si realmente están en nosotros: pues, a través de la sensación correspondiente a la vista, conocemos la forma de cada cosa.

Y aún, si se ha establecido un accidente del que hay algún contrario, mirar si aquello que admite el acci-

dente también admite el contrario: pues una misma cosa es capaz de admitir los contrarios. V.g.: si se dijo que el odio sigue a la cólera, el odio deberá estar en lo irascible, pues allí está la cólera. Hay que mirar, pues, 113b
si también lo contrario está en lo irascible: pues, si no es así, y, en cambio, el amor está en lo concupiscible, el odio no seguirá a la cólera. De manera semejante, también, si se dijo que lo concupiscible es ignorante: pues entonces admitirá también el conocimiento, ya que admite la ignorancia; lo cual es precisamente lo que no se considera plausible, a saber, que lo concupiscible admita el conocimiento. El que refuta, pues, ha de emplearlo tal como se ha dicho. En cambio, para establecer que se da el accidente, el lugar no es útil; pero para establecer la posibilidad de que se dé, sí es útil. En efecto, mostrando que no admite lo contrario, habremos mostrado que el accidente ni se da ni puede darse; pero, si mostráramos que se da lo contrario o que es capaz de admitir lo contrario, de ningún modo habremos mostrado que también se da el accidente, sino que se habrá mostrado tan sólo que puede darse.

8. *Lugares a partir de las formas de oposición*

Puesto que las oposiciones son cuatro, examinar las contradicciones en orden inverso a partir de la implicación [55], tanto por parte del que refuta como del que establece, y hacerlo aceptar a partir de la comprobación. V.g.: si el hombre es animal, el no-animal será no-hombre; de manera semejante, también, en los demás casos. En efecto, aquí la implicación va en orden inverso: pues a *hombre* le sigue *animal*, pero a *no-hom-*

[55] O sea, como traduce Brunschwig —interpretando correctamente—, «en orden cruzado» (según el célebre paralelogramo de oposición insinuado por Aristóteles y explicitado por Simplicio y otros comentadores).

bre no le sigue *no-animal*, sino, a la inversa, a *no-animal* le sigue *no-hombre*. En todos los casos, pues, hay que hacer valer esto, v.g.: si lo bello es agradable, lo no-agradable será no-bello, y si esto no es así, tampoco aquello. De manera semejante también, si lo no-agradable es no-bello, lo bello será agradable. Es evidente, pues, que vale en ambos sentidos la implicación de acuerdo con la contradicción realizada a la inversa.

En lo tocante a los contrarios, mirar si lo contrario sigue a lo contrario, o en el mismo orden o en el inverso, tanto por parte del que refuta como del que establece; y hacer aceptar también las cosas de este tipo a partir de la comprobación en la medida en que sea útil.

La implicación, pues, va en el mismo sentido, pongamos por caso, para la valentía y la cobardía; en efecto, a la primera la acompaña la virtud, a la segunda el vicio, y a aquélla la acompaña lo deseable, a la segunda lo rechazable. La implicación, pues, va así en el mismo sentido: pues lo rechazable es contrario de lo deseable. De manera semejante, también, en los otros casos. La implicación va en sentido contrario, pongamos por caso, en un ejemplo como éste: al bienestar le acompaña la salud, pero al malestar no le acompaña la enfermedad, sino a la enfermedad el malestar. Es evidente, pues, que la implicación es, en estos casos, inversa. Pero ésta se da raramente en el caso de los contrarios, en la mayoría de los cuales va en el mismo sentido. Si, pues, lo contrario no acompaña a lo contrario ni en el mismo sentido ni en el inverso, es evidente que tampoco entre las cosas mencionadas una acompañará a la otra. Pero, si ocurre con los contrarios, también en las cosas mencionadas es necesario que una acompañe a la otra.

De manera semejante a los contrarios, hay que mirar también en el caso de las privaciones y posesiones; sal-

vo que en las privaciones no es posible el sentido inverso, sino que necesariamente se produce siempre la implicación en el mismo sentido, como, por ejemplo, a la vista la acompaña la sensación y a la ceguera la insensibilidad (en efecto, la sensación se opone a la insensibilidad como posesión y privación: pues aquello es posesión de las mismas cosas de las que esto es privación).

De manera semejante a la privación hay que emplear ⟨los lugares⟩ en el caso de lo *respecto a algo;* en efecto, la implicación de estas cosas también va en el mismo sentido. V.g.: si lo triple es múltiplo, también el tercio es fraccionario: pues lo triple se dice respecto al tercio, y lo múltiple respecto a lo fraccionario. Y aún, si el conocimiento es aprehensión, también lo cognoscible será aprehensible; y si la visión es sensación, también lo visible será sensible. Una objeción: que no es necesario que en lo *respecto a algo* la implicación se produzca como se ha dicho: pues lo sensible es cognoscible, pero la sensación no es conocimiento. Sin embargo, la objeción no parece ser verdad: pues muchos niegan que haya conocimiento de lo sensible. Además, lo dicho no es menos útil para lo contrario, v.g.: que lo sensible no es cognoscible: pues tampoco la sensación es conocimiento[56].

9. *Lugares a partir de los elementos coordinados y las inflexiones*

Y aún, en lo tocante a los elementos coordinados y a las inflexiones, tanto para eliminar como para establecer. Se llaman *elementos coordinados* algunos como: *las cosas justas* y *el justo* respecto a *la justicia,* y *los actos de valor* y *el valiente* respecto a *la valentía.* De

[56] Es decir, conocimiento o saber universal, opuesto al conocimiento particular (no *de* lo particular) que es la sensación.

manera semejante también los coelementos productores y protectores respecto a aquello de lo que son productores o protectores, v.g.: las cosas saludables respecto a la salud y las vigorizadoras respecto al vigor: de la misma manera también en los otros casos. Así, pues, se suelen llamar *elementos coordinados* las cosas de este tipo. Inflexiones, en cambio, son, por ejemplo: *justamente, valientemente* y *saludablemente,* y todas las cosas que se dicen de este modo. Parece, por otra parte, que también lo correspondiente a las inflexiones son elementos coordinados, v.g.: *justamente* respecto a la justicia, *valientemente* respecto a la valentía. Lo cierto es que se llaman *elementos coordinados* las cosas correspondientes a la misma serie, v.g.: *justicia, el justo, lo justo, justamente.* Es obvio, pues, que, una vez mos-
114b trada como buena o loable una cualquiera de las cosas correspondientes a la misma serie, también quedan mostradas todas las restantes; v.g.: si la justicia es de las cosas loables, también *el justo,* y *lo justo,* y *justamente,* lo son. *Justamente*[57] se dirá también *loablemente* de acuerdo con la misma inflexión, a partir de lo loable, que *justamente* a partir de la justicia.

Examinar, no sólo la cosa misma que se ha dicho, sino también la contraria de la contraria, v.g.: que lo bueno no es necesariamente agradable, pues tampoco lo malo es penoso; o, si esto es así, también aquello. Y, si la justicia es conocimiento, la injusticia será ignorancia; y, si *justamente* es *cognoscitivamente* y *experimentadamente, injustamente* será *ignorante* e *inexperta-*

---

57 Siguiendo a Brunschwig y a la totalidad de los manuscritos, no aceptamos aquí la supresión de *dikaiōs kaì,* introducida por Wallies y secundada por Ross. Pese a la dificultad sintáctica del paso, está claro, por las variaciones del mismo que siguen a continuación, que *dikaiōs* es el sujeto (¡adverbial, pero sustantivado!) de *rhēthēsetai,* cuyo predicativo es *epainetôs.* Ver variante 5.

mente. Y, si esto no es así, aquello tampoco, como, por ejemplo, en el caso recién mencionado: pues *injustamente* parece ser *experimentadamente* más bien que *inexpertamente*. Este lugar se ha mencionado antes en las implicaciones de los contrarios: pues ahora no pretendemos sino que lo contrario acompaña a lo contrario.

Además, examinar las generaciones y destrucciones y lo generativo y destructivo, tanto por parte del que refuta como del que establece. En efecto, aquellas cosas cuyas generaciones son buenas, también ellas mismas lo son (y, si ellas mismas son buenas, también sus generaciones); en cambio, si las generaciones son malas, también las cosas mismas lo son. En el caso de las destrucciones, a la inversa: pues si las destrucciones son buenas, las cosas mismas son malas, y si las destrucciones son malas, las cosas mismas son buenas. El mismo argumento también en el caso de lo generativo y lo destructivo: en efecto, aquellas cosas de las que lo generativo es bueno, también ellas mismas son buenas, y aquellas de las que lo destructivo es bueno, ellas mismas son malas.

10. *Lugares basados en la semejanza*

Y aún, en el caso de las cosas semejantes, mirar si se comportan de manera semejante; v.g.: si un conocimiento lo es de varias cosas, también la opinión; y si tener vista es ver, también el tener oído será oír. De manera semejante también en los otros casos, tanto en los que lo son como en los que lo parece. El lugar es útil en ambos sentidos: en efecto, si en alguna de las cosas semejantes es así, también lo será en las demás, y, si en alguna no, en las demás tampoco. Mirar también si hay semejanza en un solo caso o en muchos: pues a veces hay discordancias. V.g.: si conocer algo es

pensarlo, también conocer muchas cosas será pensar muchas cosas; pero esto no es verdad: pues es posible conocer muchas cosas pero no pensarlas[58]. Si, pues, esto no es así, tampoco será verdad, ni siquiera para una sola cosa, que conocer es pensar.

Además, a partir del más y el menos. Los lugares co-
115a rrespondientes son cuatro. Uno: si lo *más* acompaña a lo *más*, v.g.: si el placer es un bien, también lo que es más placer será más bien, y si el injuriar es un mal, también el injuriar más será más mal. El lugar es útil en ambos sentidos: pues si el aumento del accidente acompaña al aumento del sujeto, tal como se ha dicho, es evidente que el accidente se da ⟨en el sujeto⟩; pero, si no lo acompaña, no se da. Ahora bien, esto se ha de hacer aceptar por comprobación. Otro: cuando una sola cosa se dice acerca de dos, si no se da en aquella en la que era más plausible que se diera, tampoco se dará en la que menos; y, si se da en aquella en la que era menos plausible que se diera, también se dará en la que más. Y aún, cuando de una sola cosa se dicen dos, si lo que parece darse más no se da, tampoco lo que menos, o si lo que parece darse menos se da, también lo que más. Además, cuando se dicen dos cosas acerca de ⟨otras⟩ dos, si lo que parece darse más en una de las dos no se da, tampoco lo restante en la restante.

Además, a partir del darse de manera semejante o parecerlo, ⟨hay⟩ tres tipos de lugares, tal como, en lo tocante al *más*, se decía en los últimos mencionados. Pues, si se da o parece darse una única cosa en otras dos de manera semejante, y no se da en una de ellas, tampoco en la otra; pero si se da en la otra, también se da en la restante, y si dos cosas se dan de manera semejante en una misma, y una no se da, tampoco se dará la restante; pero si la una se da, también se dará

[58] Léase: «pensarlas a la vez».

la restante. Del mismo modo, también, si dos cosas se dan de manera semejante en ⟨otras⟩ dos: pues si una no se da en la otra, tampoco la restante en la restante; pero, si una se da en la otra, también la restante en la restante.

11. *Otros lugares*

Así, pues, a partir del *más* y el *menos* y el *igual,* es posible abordar ⟨problemas⟩ de tantas maneras como se indican.

Además, a partir de la adición, si una cosa, añadida a otra, la hace buena o blanca sin que fuera antes buena o blanca, lo añadido será bueno o blanco, tal como hace que sea el todo. Además, si al añadir algo a lo que ya se da, hace que esto se dé en mayor medida de la que se daba, también esto será del mismo tipo. De manera semejante, también, en los otros casos. El lugar no es útil en todas las cuestiones, sino sólo en aquellas en que puede ocurrir que se produzca el exceso del *más*. Ahora bien, este lugar no se puede invertir para refutar. Pues, si lo que se añade no hace buena a la cosa, de ningún modo es evidente que la cosa misma no sea buena: pues lo bueno, añadido a lo malo, no **115b** necesariamente hace bueno el todo, como tampoco lo blanco a lo negro.

Y aún, si algo se dice *más* y *menos*, también se da simplemente: en efecto, lo que no es bueno o blanco tampoco se dirá *más o menos bueno* o *blanco:* pues lo malo no se dirá que es más o menos bueno que ninguna otra cosa, sino más o menos malo. Tampoco este lugar se puede invertir para refutar; en efecto, muchas de las cosas de las que no se dice que lo sean más ⟨o menos⟩ se dan de manera simple: pues el hombre no se llama *más o menos hombre,* aunque no por eso deja de ser hombre.

Del mismo modo hay que examinar también el *bajo algún aspecto*, el *cuando* y el *donde:* pues, si una cosa es posible bajo algún aspecto, también es posible sin más; de manera semejante el cuando y el donde: pues lo imposible sin más no puede ser ni bajo algún aspecto, ni en ningún lugar, ni en ninguna ocasión. Una objeción: que existen individuos honestos por naturaleza bajo algún aspecto, v.g.: liberales o temperantes, pero no honestos sin más por naturaleza. De manera semejante, también, cabe que a veces una cosa perecedera no perezca, pero no cabe que no perezca sin más. Del mismo modo, también, conviene en algún lugar guardar tal régimen, v.g.: en los lugares malsanos, pero, sin más, no conviene. Además, es posible que en algún lugar haya un solo individuo, pero no es posible que exista sin más un solo hombre. Del mismo modo, también, es lícito en algunos lugares sacrificar al propio padre, v.g.: entre los tribalos[59], pero no es lícito sin más. O acaso esto último no significa *en algún lugar*, sino *para algunos:* pues no introduce ninguna diferencia que estén donde estén, pues en todas partes será lícito eso para ellos. Y aún: a veces conviene medicarse, v.g.: cuando se está enfermo; pero sin más, no. O acaso esto último tampoco significa *en alguna ocasión*, sino *para el que se halla en una cierta disposición:* pues no hay ninguna diferencia en que sea cuando sea, con tal que se halle uno en tal disposición. Es *sin más* aquello de lo que, sin añadir nada, dirás que está bien, o lo contrario; v.g.: de sacrificar al propio padre no dirás que es lícito, sino que, para algunos, es lícito: ciertamente no es lícito sin más; pero sí dirás que está bien honrar a los dioses, sin añadir nada: pues ciertamente está bien. De modo que aquello que parezca estar bien o mal, o cualquier cosa de este tipo, sin añadir nada, se dirá sin más.

[59] Pueblo de Tracia, prototipo, en la antigüedad, de salvajismo y barbarie.

LIBRO III

Lugares del accidente (continuación)

1. *Lugares de lo preferible*

Cuál entre dos o varias cosas sea más deseable o 116a excelente, hay que mirarlo a partir de los ⟨lugares⟩ siguientes.

Primero se ha de precisar que este examen no lo hacemos sobre las cosas muy distantes y que guardan una gran diferencia entre sí (en efecto, nadie tiene dificultad en saber si es la felicidad o la riqueza lo más deseable), sino sobre las cosas próximas y acerca de las cuales discrepamos sobre a cuál de ellas habrá que darle preferencia, ya que no se ve ninguna superioridad de la una sobre la otra. Es evidente, pues, en estos casos que, si se mostrara una o varias formas de superioridad, el pensamiento convendría en que es preferible aquello que resulta superior.

Primeramente, pues, lo más duradero o estable es más deseable que aquello que lo es menos. También aquello que prefiera el hombre prudente o bueno, o la ley recta, o los hombres de probada honestidad en cada cuestión, en la medida en que sean tales, o los entendidos en cada género ⟨de cosas⟩, o todas las cosas que prefiera la mayoría o la totalidad (v.g.: en la medicina o la carpintería, lo que prefieran la mayoría o la totalidad), o, en general, lo que prefiera la mayoría, o la

totalidad, o la totalidad de las cosas, v.g.: el bien, pues todas las cosas tienden al bien. Es preciso llevar ⟨la discusión⟩ a aquello a cuyo respecto sea útil lo enunciado. Pero es mejor y preferible sin más lo acorde con el mejor conocimiento, y mejor y preferible para algo lo acorde con el conocimiento correspondiente a ello.

Después, lo que es precisamente un *esto* ⟨es preferible⟩ a lo que no está incluido en su género[60], v.g.: la justicia ⟨es preferible⟩ al justo, pues aquélla está incluida en su género, el bien, y éste, en cambio, no; y aquélla es precisamente lo que es el bien, y éste, en cambio, no. En efecto, de nada se dice que sea precisamente lo que es un género si no resulta estar incluido en el género; v.g.: el hombre blanco no es precisamente lo que es el color. De manera semejante también en los otros casos.

Y lo que es deseable por sí mismo es más deseable que aquello que lo es por otra cosa; v.g.: estar sano respecto a hacer ejercicio: pues aquello es deseable por sí mismo, esto, en cambio, por otra cosa. También lo que es deseable en sí respecto a lo que lo es por accidente, v.g.: que los amigos sean justos, respecto a que lo sean los enemigos. En efecto, aquello es deseable en sí, esto, en cambio, por accidente: pues, que los enemigos sean justos, lo deseamos por accidente, para que no nos perjudiquen en nada. Este lugar es idéntico al que le precede, pero difiere en el modo, pues deseamos que los amigos sean justos por el hecho mismo, aunque a nosotros no nos sirva de nada, y aunque estén entre los indios; en cambio, que lo sean los enemigos lo deseamos por otra cosa, para que no nos perjudiquen en nada.

---

[60] Es decir (según indican los ejemplos subsiguientes), una cosa determinada en línea directa por sus géneros superiores (esto es, más general) es preferible a aquello que no se define directamente por sus géneros superiores, sino que añade a ellos algún grado más de concreción, v.g.: «justicia» *vs.* «justo».

Y la causa en sí de un bien es preferible a la causa 116b por accidente, como, por ejemplo, la virtud respecto a la suerte (pues aquélla es causa de bienes por sí misma, ésta, en cambio, por accidente), y cualquier otra cosa por el estilo. De manera semejante también en el caso de lo contrario: en efecto, la causa en sí del mal es más rechazable que la causa por accidente, v.g.: el vicio y la suerte: pues aquél es malo en sí, la suerte, en cambio, por accidente.

También lo bueno sin más es preferible a lo bueno para alguien, v.g.: curar respecto a sufrir una amputación: pues lo primero es bueno sin más, lo otro para alguien, a saber, el que precise de la amputación. También lo que se da por naturaleza ⟨es preferible⟩ a lo que no, v.g.: la justicia respecto al justo: pues aquélla lo es por naturaleza, éste por adquisición. También lo que se da en lo mejor y más apreciable es preferible, v.g.: lo que se da en dios más que lo que se da en el hombre, y en el alma más que en el cuerpo. Y lo propio de lo mejor es mejor que lo propio de lo peor, v.g.: lo de dios mejor que lo del hombre: en efecto, según las cosas comunes en ambos, no difieren para nada entre sí, en cambio lo uno supera a lo otro en las cosas propias. También lo que se da en cosas mejores, o anteriores, o más apreciables, es mejor, v.g.: la salud mejor que la fuerza y la belleza: pues aquélla estriba en lo húmedo, lo seco, lo caliente y lo frío, en una palabra, en todas aquellas cosas primarias de las que consta el ser vivo; las otras, en cambio, estriban en cosas secundarias. En efecto, la fuerza parece estar en los nervios y los huesos, y la belleza parece ser un cierto equilibrio de los miembros. También el fin parece ser preferible a las cosas relativas al fin, y, entre dos de ellas, la más próxima al fin. Y, en general, lo relativo a la finalidad de la vida es preferible a lo relativo a otra cosa cualquiera, v.g.: lo que contribuye a la felicidad más que

lo que contribuye a la prudencia. También lo posible respecto a lo imposible. Además, entre dos productores, es mejor aquel cuyo fin es mejor; pero entre un productor y un fin ⟨se decide⟩ a partir de la proporción, a saber: siempre que un fin supere a otro en mayor medida que éste a su propio productor, v.g.: si la felicidad supera a la salud en mayor medida que la salud a lo saludable, lo productor de felicidad es mejor que la salud. En efecto, en tanto en cuanto la felicidad supera a la salud, así también lo productor de felicidad supera a lo saludable; la salud, en cambio, supera a lo saludable en menor medida; de modo que lo productor de felicidad supera a lo saludable en mayor medida que la salud a lo saludable. Es evidente, pues, que lo productor de felicidad es preferible a la salud, pues supera a lo mismo que ésta en mayor medida.

Además, lo más bello, más apreciable y más loable en sí ⟨es preferible⟩, v.g.: la amistad a la riqueza y la justicia a la fuerza: pues las primeras son apreciables y loables en sí mismas, las segundas, en cambio, no en
117a sí mismas, sino por otra cosa. En efecto, nadie aprecia la riqueza por sí misma, sino por otra cosa; en cambio, la amistad se aprecia en sí misma, aunque no nos sirva para nada distinto de ella.

2. *Otros lugares de lo preferible*

Además, cuando dos cosas son muy próximas una a otra y no podemos percibir ninguna superioridad de la una respecto a la otra, hay que verlo a partir de sus consecuencias. En efecto, aquello a lo que sigue un bien más grande es también más deseable; y, si las consecuencias son malas, es preferible aquello a lo que sigue un mal menor: pues, aun siendo ambas cosas deseables, nada impide que tengan alguna consecuencia inconveniente. Pero la investigación a partir de las con-

secuencias es de dos tipos: pues hay consecuencias anteriores y posteriores, v.g.: para el que aprende, el ignorar es anterior, el conocer, posterior. La mayoría de las veces es mejor la consecuencia posterior. Tomar, pues, de las consecuencias, aquella que sea útil.

Además, los bienes más numerosos ⟨son preferibles⟩ a los menos numerosos sin más o a aquellos que están incluidos en otros, a saber, los menos en los más. (Objeción: si coincide que el uno es con vistas al otro, en cuyo caso los dos juntos no son en absoluto preferibles a uno de ellos, v.g.: el curar y la salud respecto a la salud, pues deseamos curarnos con vistas a la salud. Y nada impide que grupos de cosas no ⟨todas⟩ buenas sean preferibles a otras ⟨todas⟩ buenas, v.g.: la felicidad y cualquier otra cosa que no sea buena, con respecto a la justicia y la valentía.) Y unas mismas cosas con placer son más deseables que ellas mismas sin placer. Y unas mismas sin pesar, que ellas mismas con pesar.

Y cada cosa, en la ocasión en que tiene mayor virtualidad, es también cuando es preferible, v.g.: el ⟨vivir⟩ sin pesar es más deseable en la vejez que en la juventud, pues en la vejez tiene mayor virtualidad. Según esto mismo, también la prudencia es preferible en la vejez: pues nadie escoge a los jóvenes como gobernantes, por no considerar que sean prudentes. La valentía, en cambio, es al revés, pues en la juventud es más necesario actuar con valentía. De manera semejante también la templanza, pues los jóvenes son más atormentados por los apetitos que los mayores.

También ⟨es preferible⟩ lo que es más útil en toda ocasión, o en la mayoría de ellas, v.g.: la justicia y la templanza respecto a la valentía: pues aquéllas son útiles siempre, ésta, en cambio, de cuando en cuando. También ⟨, de entre dos cosas,⟩ aquella que, si la tenemos todos, no precisamos para nada de la otra, ⟨es más deseable⟩ que aquella que, aun teniéndola todos, preci-

samos de la otra, como en el caso de la justicia y la 117b valentía: pues, siendo todos justos, la valentía no tiene ninguna utilidad, mientras que, aun siendo todos valientes, la justicia es útil.

Además, a partir de las destrucciones y pérdidas y de las generaciones y adquisiciones, así como de los contrarios. En efecto, aquellas cosas cuyas destrucciones son más rechazables, ellas mismas son más deseables. De manera semejante también en el caso de las pérdidas y de los contrarios: pues, si la pérdida o el contrario son más rechazables, la cosa misma es más deseable. En el caso de las generaciones y adquisiciones, a la inversa: pues aquellas cosas cuyas adquisiciones y generaciones son preferibles también ellas lo son.

Otro lugar: lo más próximo al bien es mejor y preferible; también lo más semejante al bien, v.g.: la justicia respecto al justo. También lo más semejante a lo que es mejor, tal como dicen algunos que Áyax es mejor que Ulises porque es más semejante a Aquiles. (Cabe objetar que esto no es verdad: pues nada impide que Áyax no sea semejante a Aquiles en aquello en lo que Aquiles es el mejor, no coincidiendo lo bueno con lo semejante. Mirar también si algo es semejante en lo más ridículo, tal como el mono respecto al hombre, mientras que el caballo no es semejante al hombre: pues el mono no es más bello, pero sí más semejante.) Y aún, entre dos cosas, si la una es más semejante a lo mejor y la otra a lo peor, será mejor la más semejante a lo mejor. (Pero también esto tiene una dificultad: pues nada impide que la una sea levemente semejante a lo mejor, y la otra, fuertemente semejante a lo peor, v.g.: si Áyax es levemente semejante a Aquiles, y Ulises fuertemente semejante a Néstor. También, si una cosa es semejante a lo mejor en el peor aspecto, mientras que la otra ⟨es semejante⟩ a lo peor en el mejor as-

pecto, como, por ejemplo, el caballo al asno y el mono al hombre.)

Otro lugar: lo que tiene mayor apariencia ⟨es preferible⟩ a lo que la tiene menor, y lo más difícil ⟨a lo menos difícil⟩: pues nos gusta más tener las cosas que no es posible obtener fácilmente. También lo más propio ⟨es preferible⟩ a lo más común. Y también lo que tiene menos en común con lo malo: pues es preferible aquello a lo que no acompaña ninguna dificultad que aquello a lo que acompaña alguna.

Además, si esto es mejor que aquello sin más, también lo mejor de lo que hay en esto será mejor que lo mejor de lo que hay en aquello; v.g.: si el hombre es mejor que el caballo, también el mejor hombre será mejor que el mejor caballo. Y, si lo mejor ⟨de esto⟩ es mejor que lo mejor ⟨de aquello⟩, también esto es mejor que aquello sin más: v.g.: si el mejor hombre es mejor que el mejor caballo, también el hombre sin más será mejor que el caballo.

Además, aquellas cosas de las que es posible que 118a
participen los amigos son preferibles a aquellas de las que no participan. Y aquello que preferimos hacer de cara a un amigo es más deseable que aquello que deseamos hacer de cara a un cualquiera, v.g.: obrar justamente y hacer bien es más deseable que parecerlo: pues a los amigos preferimos hacerles bien antes que parecerlo, a individuos cualquiera, en cambio, al revés.

También las cosas excedentarias son mejores que las necesarias, y, a veces, también preferibles: pues vivir bien es mejor que vivir; ahora bien, vivir bien es fruto de un excedente, mientras que el vivir mismo es necesario. A veces, las cosas mejores no son también las preferibles: pues, aunque sean mejores, no necesariamente han de ser también preferibles: filosofar, por ejemplo, es mejor que enriquecerse, pero, para el carente de lo necesario, no es lo preferible. Lo excedenta-

rio existe cuando, estando disponible lo necesario, uno se procura algunas otras cosas de valor. En la práctica, sin duda, es preferible lo necesario, pero es mejor lo excedentario.

También lo que no es posible obtener gracias a otro ⟨es más deseable⟩ que lo que también es posible obtener gracias a otro, como ocurre, por ejemplo, con la justicia respecto a la valentía. También, si es deseable esto sin aquello y no lo es aquello sin esto, v.g.: el poder sin la prudencia no es deseable, mientras que la prudencia sin el poder sí lo es. Y, entre dos cosas, si negamos que se dé en nosotros una para que parezca que se da la otra, es preferible aquello que queremos que parezca darse; v.g.: negamos tener amor al trabajo para parecer bien dotados de nacimiento.

Además, es preferible aquello en lo que se ha de censurar menos a los que soportan mal su ausencia. Y también aquello en lo que se ha de censurar más a los que no soportan mal su ausencia.

3. *Otros lugares de lo preferible*

Además, entre las cosas que caen bajo la misma especie, la que tiene la virtualidad peculiar de dicha especie ⟨es preferible⟩ a la que no la tiene; y, si la tienen ambas, la que más la tiene.

Además, si una de las dos cosas hace bueno aquello en lo que se halla presente, y la otra no, es preferible la que lo hace, al igual que, por ejemplo, es más caliente lo que calienta que lo que no. Y, si ambas lo hacen, la que lo hace más; o la que hace bueno a lo mejor y más importante, v.g.: si una hace buena al alma y otra al cuerpo.

Además, las cosas ⟨se compararán⟩ a partir de las inflexiones, de los usos, de las acciones y de los efectos. Y esto último a partir de aquéllas: pues se implican

mutuamente. V.g.: si *justamente* es preferible a *valientemente*, también la justicia es preferible a la valentía; y si la justicia es preferible a la valentía, también *justamente* es preferible a *valientemente*. Y de forma muy parecida también en los otros casos.

Además, si, respecto a una misma cosa, esto es un 118b
bien mayor y aquello menor, es preferible el mayor. O, si lo uno es mayor que otro que es mayor a su vez ⟨, aquél será también preferible⟩. Pero igualmente, si dos cosas cualesquiera son más deseables que una tercera, la más deseable será preferible a la menos deseable. Además, aquello cuyo exceso es preferible al exceso de otra cosa, es también ello preferible, v.g.: la amistad respecto a la riqueza: pues es preferible el exceso de amistad al de riqueza. También aquello de lo que uno prefiere ser deudor de sí mismo es más deseable que aquello de lo que uno prefiere ser deudor de otro, v.g.: los amigos respecto a la riqueza.

Además, a partir de la adición, ⟨es preferible⟩ una cosa si, añadida a lo mismo ⟨que otra⟩, hace el todo más deseable. Pero es preciso guardarse de extender este lugar a aquellos casos en que el ⟨término⟩ común utiliza una de las cosas añadidas o coopera con ella de alguna otra manera, y, en cambio, no utiliza la otra ni coopera con ella, v.g.: la sierra y la hoz unidas al arte del carpintero: pues la sierra es preferible si va aparejada a aquél, pero no es preferible sin más. Y aún, ⟨es preferible⟩ una cosa si, añadida a algo menor, hace mayor el todo. De manera semejante también a partir de la sustracción: de aquellas cosas que, al ser sustraídas de otra, la dejan más pequeña, será mayor aquella que, una vez sustraída, deja más pequeño el resto.

También ⟨es preferible una cosa a otra⟩ si la primera es deseable por sí misma, la segunda, en cambio, lo es para la opinión, v.g.: la salud respecto a la belleza. La definición de lo deseable para la opinión

sería *aquello que uno no se afanaría porque existiera si nadie lo percibiese*. También ‹es preferible una cosa a otra› si la primera es deseable por sí misma y para la opinión, y la otra, sólo por uno de los dos motivos. Y aquella de las dos que es más apreciable por sí misma también es mejor y preferible. Sería más apreciable en sí aquella que prefiriéramos por sí misma, aunque de ella no hubiera de resultar nada más.

Además, distinguir de cuántas maneras se dice lo deseable y por mor de qué cosas, v.g.: de lo conveniente, de lo bello, de lo agradable: pues lo que es útil para todas o para la mayoría de estas cosas es preferible, con tal que se dé de manera semejante [61]. Y, si las mismas cosas se dan en ambos casos, hay que mirar en cuál de los dos se da más, a saber, cuál es más agradable, o más bello, o más conveniente. Y aún, lo que es con vistas a lo mejor es preferible; v.g.: lo que es con vistas a la virtud antes que lo que es con vistas al placer. De manera semejante también en las cosas rechazables: pues es más rechazable lo que representa mayor obstáculo a las cosas deseables, v.g.: la enfermedad respecto a la fealdad: y, en efecto, la enfermedad es más obstaculizadora del placer y de la posibilidad de ser persona de provecho.

Además, a partir de la posibilidad de mostrar por igual que lo previamente establecido es rechazable y deseable: pues es menos deseable lo que es de tal manera que uno lo desearía tanto como lo rechazaría, si lo otro es solamente deseable.

---

[61] Ver variante 6, leída por Brunschwig sobre la base de los manuscritos V y P y, sobre todo, de una paráfrasis de Alejandro, quien posee tanta autoridad, al menos, como todos los manuscritos conocidos juntos.

4. *Aplicación de lo anterior a términos no comparativos*

Así, pues, las comparaciones recíprocas se han de 119a
hacer tal como se ha dicho. Pero los mismos lugares son útiles también para mostrar que una cosa cualquiera es deseable o rechazable: pues sólo hay que suprimir la superioridad de una cosa respecto a otra. En efecto, si lo más apreciable es más deseable, también lo apreciable será deseable, y si lo más útil es más deseable, también lo útil será deseable. De manera semejante en todas las otras cosas que se pueden comparar de tal manera. En efecto, en algunos casos, en virtud de la comparación de una cosa con otra, decimos directamente incluso que cada una es deseable o que lo es una de las dos, v.g.: cuando decimos que esto es bueno por naturaleza y esto otro no: pues lo bueno por naturaleza es evidente que es deseable.

5. *Generalización de los lugares de lo preferible*

Hay que tomar lo más universalmente posible los lugares acerca del *más* y lo *mayor:* pues, tomados así, serán útiles para más cosas. Algunos de los mencionados ya es posible hacerlos más universales modificando un poco la denominación, v.g.: lo que es tal por naturaleza lo es en mayor medida que lo que no es tal por naturaleza. Y, si una cosa hace, y la otra no hace tal a lo que la posee, o a aquello en lo que se da, es en mayor medida tal cosa aquella que lo hace que aquella que no lo hace; y, si ambas lo hacen, la que más lo hace es más tal cosa.

Además, si una cosa es más y otra menos tal que una misma tercera cosa; y si una es más tal que otra ⟨que también es⟩ tal, y esta otra ⟨es más tal⟩ que otra que no es tal, es evidente que la primera es tal en mayor medida. Además, a partir de la adición, si lo uno,

añadido a la misma cosa, hace más tal al conjunto, o si, añadido a lo que es menos tal, hace más tal al conjunto. De manera semejante también a partir de la sustracción: en efecto, es más tal aquello que, una vez sustraído, hace que lo que queda sea menos tal. También las cosas que están menos mezcladas con sus contrarias son más tales, v.g.: es más blanco lo menos mezclado con lo negro. Además, al margen de lo mencionado, es anterior lo que admite en mayor medida el enunciado de lo previamente establecido, v.g.: si el enunciado de lo blanco es *color disociador de la vista,* es más blanco lo que es en mayor medida un color disociador de la vista.

6. *Lugares del accidente particular*

Si el problema se ha expuesto particular y no universalmente, todos los lugares mencionados en primer lugar que establecen o refutan universalmente serán útiles. En efecto, al eliminar o establecer universalmente, también probamos particularmente: pues, si se da en todos, también en alguno; y, si en ninguno, tampoco en alguno. Pero los lugares más oportunos y aplicables son los basados en los opuestos, los coordinados y las inflexiones. En efecto, es igualmente admisible estimar que, si todo placer es un bien, también todo pesar es un mal, y que, si algún placer es un bien, también algún pesar es un mal. Además, si algún sentido no es una capacidad, alguna insensibilidad no es una incapacidad. Y si algo aprehensible es cognoscible, alguna aprehensión es un conocimiento. Y aún, si algo de lo que ⟨se da⟩ injustamente es bueno, algo de lo injusto es bueno. Y si algo de lo que ⟨se da⟩ placenteramente es rechazable, algún placer es rechazable. Según esto mismo, si algo de lo placentero es provechoso, algún placer es un bien. De la misma manera también en el caso de los

⟨agentes⟩ destructores y de las generaciones y destrucciones. En efecto, si algo que destruye el placer o el conocimiento es realmente un bien, algún placer o conocimiento será un mal. De manera semejante también, si alguna destrucción de conocimiento es un bien, o su génesis un mal, algún conocimiento será un mal; v.g.: si relegar al olvido las cosas vergonzosas que uno hizo es un bien, o traerlas a la memoria un mal, el conocer las cosas vergonzosas que uno hizo será un mal. De igual manera también en los otros casos: pues en todos ellos es la cosa igualmente plausible.

Además, a partir del *más* y el *menos,* también ⟨ocurre⟩ de manera semejante. En efecto, si alguna de las cosas de otro género es más tal ⟨que las cosas del género en cuestión⟩, y ninguna de aquéllas lo es, tampoco lo dicho será tal; v.g.: si un conocimiento es un bien más de lo que lo es un placer, y ningún conocimiento es un bien, tampoco el placer lo será. También de la misma manera a partir del *igual* y el *menos:* en efecto, será posible tanto eliminar como establecer, salvo que, a partir del *igual,* caben ambas cosas, mientras que, a partir del *menos* sólo cabe establecer, no refutar. En efecto, si una capacidad es un bien igual que *lo es* el conocimiento, y una capacidad es un bien, también el conocimiento lo es; y si ninguna capacidad lo es, tampoco el conocimiento. Pero si una capacidad es un bien menos de lo que lo es el conocimiento, y una capacidad es un bien, también lo es el conocimiento; en cambio, si ninguna capacidad es un bien, no es necesario que tampoco ningún conocimiento sea un bien. Es, pues, evidente que, a partir del *menos,* sólo es posible establecer.

No sólo a partir de otro género es posible refutar, sino a partir del mismo, si se toma lo que es tal en mayor medida, v.g.: si se establece que un conocimiento es un bien, y se muestra que la prudencia no es un bien,

ningún otro ⟨saber⟩ lo será, ya que no lo es el que lo parece en mayor medida. Además, a partir de una hipótesis, estimando por igual que, si algo se da o no en una cosa, también se dará o no en todas, v.g.: si el alma del hombre es inmortal, también lo serán las otras, pero, si ésta no, tampoco las otras. Si, pues, se ha establecido que algo se da en alguna cosa, hay que mostrar que no se da en alguna cosa, pues se seguirá, por hipótesis, que no se dará en ninguna. En cambio, si se ha establecido que no se da en alguna cosa, hay que mostrar que se da en alguna, pues también así se seguirá que se da en todas. Es evidente que el autor de la hipótesis hace el problema universal, pese a haberse expuesto como particular: pues estimará que el que esté de acuerdo en la parte estará de acuerdo en el todo[62], ya que, si se da en una cosa, estimará igualmente que se da en todas.

Así, pues, si el problema es indeterminado, sólo cabe refutar de una manera, v.g.: si se dijo que el placer es un bien o no es un bien, y no se añadió ninguna otra precisión. En efecto, si se dijo que algún placer es un bien, hay que mostrar universalmente que ninguno lo es, si se quiere eliminar lo establecido previamente; de manera semejante también, si se dijo que algún placer no es un bien, hay que mostrar universalmente que todos lo son. De otro modo no es posible eliminarlo: pues, si mostramos que hay algún placer que no es un bien o que sí lo es, de ningún modo se eliminará lo previamente establecido. Así, pues, es evidente que sólo cabe eliminar de una manera; establecer en cambio, de dos: en efecto, tanto si mostramos universalmente que todo

---

62 *Epì mérous – kathólou* (habitualmente: «particular» – «universal»). El contexto permite aquí, excepcionalmente, recuperar el sentido etimológico de las expresiones aristotélicas mediante una traducción literal de las mismas.

placer es un bien, como si mostramos que algún placer es un bien, quedará mostrado lo previamente establecido. De manera semejante, también, en caso de que fuese preciso establecer mediante discusión que algún placer no es un bien, si mostráramos que ninguno es un bien o que alguno no es un bien, habríamos establecido mediante discusión, tanto de una manera como de la otra, universal y particularmente, que algún placer no es un bien. En cambio, si la tesis es determinada, será posible eliminarla de dos maneras, v.g.: si se hubiese expuesto que en algún placer se da el que sea un bien, y en algún ⟨otro⟩ no se da: pues, tanto si se mostrara que todo placer es un bien, como si se mostrara que no lo es ninguno, quedará eliminado lo establecido previamente. En cambio, si se sostuviera que un solo placer es un bien, cabría eliminarlo de tres maneras; en efecto, mostrando que todos, ninguno o más de uno son bienes, habremos eliminado lo establecido previamente. Pero, si la tesis está más determinada todavía, v.g.: que la prudencia es, entre las virtudes, la única que es un conocimiento, es posible eliminarla de cuatro maneras: en efecto, una vez mostrado que lo son todas, o ninguna, o alguna otra, v.g.: la justicia, o que la misma prudencia no es un conocimiento, queda eliminado lo previamente establecido.

Es útil también observar atentamente los casos singulares en los que se ha dicho que algo se da o no, tal como en los problemas universales. Además, en los géneros hay que observar atentamente, dividiéndolos en especies hasta llegar a los individuos, tal como se ha dicho anteriormente[63]; y, si parece que algo se da en todos o que no se da en ninguno, el que aporte muchos ⟨casos⟩ ha de exigir que se le dé la razón universalmente, o que se aporte el contraejemplo de que algo no

[63] Cf., *supra*, libro II 2, 109b15.

120 b es así. Además, en los casos en que es posible distinguir el accidente específica o numéricamente, mirar si ninguna de estas cosas se da, v.g.: que el tiempo no se mueve ni es un movimiento, enumerando cuántas son las especies de movimiento: pues, si ninguna de ellas se da en el tiempo, es evidente que no se mueve ni es un movimiento. De manera semejante, también, que el alma no es un número, distinguiendo, por división, que todo número es impar o par: pues, si el alma no es impar ni par, es evidente que no es un número.

Respecto al accidente, pues, tales son y de este modo ⟨se emplean⟩ los medios para abordarlo.

LIBRO IV

LUGARES DEL GÉNERO

1. *Lugares*

Después de esto, hay que hacer el examen acerca de lo relativo al género y lo propio. Éstos son elementos de los que corresponden a las definiciones: sin embargo, pocas veces las investigaciones de los que discuten versan acerca de estas cuestiones. Si, pues, se hubiera expuesto el género de alguna de las cosas que existen, primero habría que observar todos los casos homogéneos con lo dicho, por si, de alguno, no se predica, tal como en el caso del accidente; v.g.: si se establece que el género del placer es el bien, ⟨observar⟩ si algún placer no es un bien: pues, si es así, es evidente que el bien no es el género del placer; en efecto, el género se predica de todas las cosas ⟨que caen⟩ bajo la misma especie. Después, si no se predica dentro del *qué es*, sino como accidente, tal, por ejemplo, lo blanco respecto de la nieve, o, respecto del alma, el moverse por sí misma: pues ni la nieve es precisamente aquello que es blanco —puesto que lo blanco no es género de la nieve—, ni el alma es precisamente lo que se mueve, sino que accidentalmente le ocurre moverse, tal como al animal le ocurre muchas veces que camina y es caminante. Además, lo que se mueve parece indicar, no un *qué es*, sino un agente o un pa-

ciente. De manera semejante también lo blanco: pues no indica *qué es* la nieve, sino *cuál.* De modo que ninguno de los dos se predica dentro del *qué es.*

Sobre todo, hay que observar atentamente, en lo tocante a la definición del accidente, si encaja en el género enunciado, tal como las cosas recién mencionadas: pues cabe que una cosa se mueva a sí misma o no, y de manera semejante, también, que sea blanca y que no lo sea; de modo que ninguna de aquellas dos cosas es un género, sino un accidente, puesto que llamábamos *accidente* a aquello que puede darse y no darse en alguna cosa.

Además, si el género y la especie no quedaran en la misma división, sino que el uno resultara una entidad y la otra un *cual,* o el uno un *respecto a algo* y la otra un *cual;* v.g.: la nieve y el cisne son entidades, lo blanco, en cambio, no es una entidad, sino un *cual;* de modo que lo blanco no es género de la nieve ni del
121a cisne. Y aún, el conocimiento es de las cosas *respecto a algo,* en cambio, lo bueno o lo bello son un *cual,* de modo que lo bueno o lo bello no serán el género del conocimiento: pues los géneros de lo *respecto a algo* es preciso que sean también *respecto a algo,* como, por ejemplo, en el caso de lo doble: en efecto, también lo múltiplo, que es el género de lo doble, es respecto a algo. Hablando en general, es preciso que el género quede en la misma división que la especie: en efecto, si la especie es entidad, también el género, y si la especie es un *cual,* también el género ha de ser un *cual;* v.g.: si lo blanco es un *cual,* también el color lo es. De manera semejante en los otros casos.

Y aún, si es necesario o posible que el género participe de lo incluido en el género. Ahora bien, la definición de *participar de algo* es *admitir el enunciado* ⟨*explicativo*⟩ *de lo participado.* Es evidente, pues, que las

especies participan de los géneros, pero no los géneros de las especies: pues la especie admite el enunciado del género, mientras que el género no admite el de la especie. Hay que mirar, pues, si el género dado como explicación participa o puede participar de la especie: v.g.: si alguien adujera como explicación un género para lo *que es* y para lo *uno;* pues resultará entonces que el género participa de la especie: pues lo *que es* y lo *uno* se predican de todas las cosas que existen, así que también sus enunciados.

Además, si la especie dada como explicación es verdad acerca de algo, y el género, en cambio, no, v.g.: si se ha puesto lo *que es* o lo cognoscible como género de lo opinable. En efecto, lo opinable se predicará de lo *que no es* (pues muchas de las cosas que no son son opinables); ahora bien, es evidente que lo *que es* o lo cognoscible no se predican de lo *que no es.* De modo que ni lo *que es* ni lo cognoscible son géneros de lo opinable: pues, de aquellas cosas de las que se predica la especie, también es preciso que se predique el género.

Y aún, si lo incluido en el género no cabe que participe de ninguna de las especies: pues es imposible participar del género sin participar de ninguna de sus especies, a no ser que se trate de alguna de las especies resultantes de la primera división: pues éstas sólo participan del género. Si, pues, se hubiera puesto el movimiento como género del placer, habría que mirar si el placer no es ni traslación, ni alteración, ni ninguno de los demás movimientos dados. Es evidente, en efecto, que no participaría de ninguna de las especies, conque tampoco del género, puesto que es necesario que, al participar del género, se participe también de alguna de las especies. Así que el placer no será una especie de movimiento, ni tampoco ninguna de las cosas individuales que están bajo alguna especie de movi-

miento[64]: pues también las cosas individuales participan del género y de la especie, v.g.: el hombre individual participa de *hombre* y de *animal.*

121 b Además, si lo incluido en el género se dice sobre más cosas que el género, v.g.: lo opinable respecto a lo *que es:* pues tanto lo que es como lo que no es son opinables, de modo que lo opinable no será una especie de lo *que es:* en efecto, el género se dice sobre más cosas que la especie. Y aún, si la especie y el género se dicen sobre igual número de cosas, v.g.: si dos de las cosas que acompañan a todas las demás, tal como lo *que es* y lo *uno,* se ponen, una como especie y otra como género (en efecto, lo *que es* y lo *uno* se dan en todo); de modo que ninguno de los dos será género del otro, puesto que se dicen del mismo número de cosas. De manera semejante también si lo *primero* y el principio se subordinan mutuamente: pues el principio es primero y lo primero es principio, de modo que ambas cosas son idénticas, o sea, que ninguna es género de la otra. El elemento fundamental de cara a todas las cuestiones de este tipo es que el género se dice sobre más cosas que la especie y la diferencia: pues también la diferencia se dice sobre menos cosas que el género.

Ver también si el género enunciado no es, o no parece ser, el género de alguna de las cosas indiferenciadas específicamente; y, por parte del que establece, ver si lo es. En efecto, el género de todas las cosas ⟨específicamente⟩ indiferenciadas es el mismo: así, pues, si se mostrara que lo es de una sola, será evidente que lo

64 Esta lectura de Ross, consistente en añadir *hypó ti eîdos,* es la que tiene (salvo la conjetura *ti* de Wallies) apoyaturas más antiguas (Alejandro, Boecio) y la que fuerza menos la sintaxis, por ejemplo, del genitivo *tês kinḗseōs* (cosa que hace Brunschwig incomprensiblemente).

es de todas, y, si no lo es de una, será evidente que de ninguna, v.g.: si alguien, al poner el caso de las líneas insegmentables, dijera que su género es lo indivisible: en efecto, el género de las líneas susceptibles de división no es el mencionado, y, sin embargo, son indiferenciadas según la especie: pues todas las líneas rectas son indiferenciadas entre sí según la especie.

2. *Otros lugares*

Mirar también si hay algún otro género de la especie dada como explicación, el cual, ni contenga al género dado, ni le esté subordinado, v.g.: si alguien pusiera como género de la justicia el conocimiento; en efecto, también es género suyo la virtud, y ninguno de los dos géneros contiene al otro. De modo que el conocimiento no será género de la justicia: pues es cosa admitida que, cuando una especie está bajo dos géneros, uno de ellos está contenido en el otro. Ahora bien, esto presenta dificultades en algunos casos: en efecto, a algunos les parece que la prudencia es una virtud y un conocimiento, y ninguno de los dos géneros está contenido en el otro. Sin embargo, no todos convienen en que la prudencia sea un conocimiento. Si, pues, alguien conviniera en que lo dicho es verdad, con todo seguiría pareciendo necesario que los géneros de una misma cosa estuvieran subordinados entre sí o subordinados ambos al mismo, como ocurre, por ejemplo, con la virtud y el conocimiento: en efecto, ambos están bajo el mismo género, pues cada uno de ellos es un estado y una disposición. Mirar, pues, si ninguna de las dos cosas se da en el género aplicado. En efecto, si los 122a
géneros no están, ni subordinados entre sí, ni subordinados ambos al mismo, el género aplicado no será tal.

Mirar también el género del género aplicado, y los sucesivos géneros superiores, si todos se predican de

la especie y en el *qué es*[65]: pues es preciso que todo género superior se predique de la especie en el *qué es*. Si, pues, hay alguna discordancia, es evidente que lo dado como explicación no será el género. Y aún, si el género participa de la especie, bien él mismo, bien alguno de los géneros superiores, pues el superior no participa de ninguno de los inferiores. El que refuta, pues, ha de emplear ⟨este lugar⟩ tal como se ha dicho. Al que establece, en cambio, si se ha acordado que el género mencionado se da en la especie, pero sigue en discusión si se da como género, le basta con mostrar que alguno de los géneros superiores se predica en el *qué es* de la especie. En efecto, con sólo que uno se predique en el *qué es*, también todos los superiores e inferiores a éste, si se predican, se predicarán en el *qué es*: de modo que también el género dado como explicación se predica en el *qué es*. El ⟨hecho de⟩ que, con sólo que uno se predique en el *qué es*, también todos los demás, si se predican, se predicarán en el *qué es*, hay que hacerlo admitir por comprobación. Pero, si se pone en cuestión que el género aplicado se dé sin más, no basta mostrar que alguno de los géneros superiores se predica de la especie en el *qué es*. V.g.: si se ha dado como género de la marcha la traslación, no basta mostrar que la marcha es un movimiento para mostrar que es una traslación, puesto que hay también otros movimientos, sino que hay que mostrar además que la marcha no participa de ninguno de los otros miembros de la misma división que la traslación: pues es necesario que lo que participa del género participe también de alguna de las especies correspondientes a la primera división. Si la marcha, pues, no participa ni del aumento, ni de la disminuición, ni de los otros movi-

[65] Es decir, acerca de lo esencial de la especie (el género es una de las respuestas capitales a la pregunta «¿qué es tal cosa?»).

mientos, es evidente que participará de la traslación: de modo que la traslación será el género de la marcha.

Y aún, en los casos en que la especie expuesta se predica como género, mirar si también el género dado como explicación se predica en el *qué es* de aquellas mismas cosas de las que también se predica la especie, y, de manera semejante, si todos los superiores al género en cuestión se predican así también. En efecto, si hay alguna discordancia, es evidente que lo dado como explicación no es el género: pues, si lo fuera, todos los superiores a él, y él mismo, se predicarían en el *qué es* de aquellas cosas de las que también la especie se predica en el *qué es*. Así, pues, es útil para el que refuta si el género no se predica en el *qué es* de aquellas cosas de las que también se predica la especie: por otra parte, es útil para el que establece si se predica en el *qué es*. En efecto, ocurrirá que tanto el 122b
género como la especie se predicarán de la misma cosa en el *qué es*, de modo que esa misma cosa llegará a estar bajo dos géneros. Así, pues, es necesario que los géneros estén subordinados entre sí. Si, pues, se muestra que el género que queremos establecer no está subordinado a la especie, es evidente que la especie estará subordinada a él, con lo que quedará probado que éste es el género.

Mirar también los enunciados de los géneros, si corresponden a la especie dada como explicación y a las cosas que participan de esa especie: en efecto, es necesario que los enunciados de los géneros se prediquen de la especie y de las cosas que participan de esa especie. Si, pues, hay alguna discordancia, es evidente que lo dado como explicación no es el género.

Y aún, si se ha dado como género la diferencia, v.g.: si ⟨se ha dado⟩ lo inmortal como género de dios: pues lo inmortal es una diferencia del ser vivo, ya que, de los seres vivos, unos son mortales y otros inmor-

tales. Es evidente, pues, que se ha cometido un error: en efecto, la diferencia no es género de nada. Que esto es verdad resulta evidente: pues ninguna diferencia indica *qué es*, sino más bien *cuál*, como, por ejemplo, lo pedestre y lo bípedo.

También si se incluyó la diferencia en el género, v.g.: ⟨diciendo que⟩ lo impar es precisamente aquello que es un número: pues lo impar es una diferencia del número, no una especie; tampoco es plausible que la diferencia participe del género. En efecto, todo lo que participa del género, o es una especie, o es un individuo; en cambio, la diferencia no es ni especie ni individuo: así, pues, es evidente que la diferencia no participa del género. De modo que tampoco lo impar será una especie, sino una diferencia, puesto que no participa del género.

Además, si se incluyó el género en la especie, v.g.: ⟨diciendo que⟩ el contacto es precisamente aquello que es una continuidad, o la mezcla aquello que es una fusión, o, como la define Platón, que el movimiento de lugar es la traslación. En efecto, no es necesario que el contacto sea una continuidad, sino al revés, la continuidad es un contacto: pues no todo lo que se toca es continuo, sino que lo continuo se toca. De manera semejante también en los restantes casos: en efecto, ni toda mezcla es una fusión (pues la mezcla de las cosas secas no es una fusión), ni todo cambio de lugar una traslación: en efecto, la marcha no parece ser una traslación, pues, en la práctica, eso se dice de las cosas que cambian de un lugar a otro involuntariamente, tal como ocurre con las cosas inanimadas. Es evidente, por otra parte, que en los ejemplos citados la especie se dice sobre más cosas que el género, siendo preciso que ocurra al revés.

Y aún, si se incluyó la diferencia en la especie, v.g.: ⟨diciendo que⟩ lo inmortal es precisamente aquello que

es dios. En efecto, ocurrirá que la especie se dirá de un número igual o mayor de cosas: pues siempre la 123 a
diferencia se dice sobre un número igual o mayor de cosas que la especie. Además, si el género se incluyó en la diferencia, v.g.: ⟨diciendo que⟩ el color es precisamente aquello que es asociador ⟨de la visión⟩, o que el número es precisamente aquello que es impar. También si se enunció el género como diferencia: pues cabe introducir también una tesis de este tipo, v.g.: que la mezcla es la diferencia de la fusión, o que el cambio de lugar es la diferencia de la traslación. Hay que mirar todas las cosas de este tipo mediante los mismos recursos; en efecto, son comunes a los lugares ⟨citados⟩: pues es preciso que el género se diga sobre más cosas que la diferencia y no participe de la diferencia, mientras que, si se da la explicación de aquella manera, no será posible que ocurra ninguna de las dos cosas mencionadas: en efecto, el género se dirá sobre menos cosas y participará de la diferencia.

Y aún, si ninguna de las diferencias del género se predica de la especie dada como explicación, tampoco se predicará el género; v.g.: del alma no se predica ni lo impar ni lo par, de modo que tampoco el número. Además, si la especie es anterior por naturaleza y elimina al género con ella: pues generalmente se admite lo contrario. Además, si es posible que falten el género enunciado o la diferencia —v.g.: que el alma es el moverse, o que la opinión es lo verdadero y lo falso—, ninguna de las cosas mencionadas será género ni diferencia: pues es admitido que el género y la diferencia se acompañan mutuamente mientras exista la especie.

3. *Otros lugares*

Mirar también si lo establecido en el género participa, o puede participar, de algún contrario del género:

entonces, en efecto, la misma cosa participará simultáneamente de los contrarios, puesto que el género nunca falta, y participa o puede participar también de lo contrario. Además, si la especie tiene que ver con algo que es totalmente imposible que se dé en las cosas que caen bajo el género; v.g.: si el alma tiene que ver con la vida, y ninguno de los números es posible que viva, el alma no será una especie del número.

Se ha de mirar también si la especie es homónima con el género, sirviéndose de los elementos ya mencionados respecto a lo homónimo[66]: pues el género y la especie son sinónimos.

Puesto que en todo género hay varias especies, mirar si no es posible que haya otra especie del género mencionado: pues, si no la hay, es evidente que lo mencionado no será género en absoluto.

Mirar también si se ha dado como género lo dicho en metáfora, v.g.: que la templanza es una consonancia: en efecto, todo género se predica de las especies con propiedad, mientras que la consonancia no se predica con propiedad de la templanza, sino en metáfora: pues toda consonancia se da en los sonidos.

123b Además, se ha de mirar si hay un contrario de la especie. Ahora bien, la investigación es de muchas maneras: primero, si lo contrario está también en el mismo género, sin que sea contrario del género: pues es preciso que los contrarios estén en el mismo género si no hay ningún contrario del género. Pero, si hay un contrario del género, mirar si el contrario ⟨de la especie⟩ está incluido en ⟨aquel⟩ contrario: pues es necesario que lo contrario esté en lo contrario si hay algún contrario del género. Cada una de estas cosas queda de manifiesto a través de la comprobación. Y aún en general, si el contrario de la especie no está en ningún

[66] Cf., *supra*, I 15, 106a9-107b37.

género, sino que es él mismo un género, v.g.: el bien; en efecto, si éste no está en ningún género, tampoco el contrario de éste estará en género alguno, sino que será género él mismo, tal como ocurre en el caso del bien y el mal: pues ninguno de éstos está en un género, sino que cada uno de ellos lo es. Además, si tanto el género como la especie son contrarios de algo, y entre los unos hay un intermedio, entre las otras, en cambio, no; en efecto, si hay algún intermedio entre los géneros, también entre las especies, y, si entre las especies, también entre los géneros, como, por ejemplo, en el caso de la virtud y el vicio, y de la justicia y la injusticia: pues entre unos y otros hay un intermedio. (Una objeción a esto: que entre la salud y la enfermedad no hay ningún intermedio, ⟨sí⟩, en cambio, entre mal y bien.) O bien, si hay algún intermedio entre ambos, tanto entre especies como entre géneros, si no es de manera equivalente, sino, de unos, como negación, de los otros, como sujeto. En efecto, es cosa admitida que se han de dar de manera equivalente en ambos, como, por ejemplo, en el caso de la virtud y el vicio y de la justicia y la injusticia: pues en ambos se dan los intermedios por negación. Además, cuando no hay contrario del género, no sólo si lo contrario está en el mismo género, sino también el intermedio: en efecto, en donde estén incluidos los extremos también lo han de estar los intermedios, v.g.: en el caso de lo blanco y lo negro; en efecto, el color es el género de éstos y de todos los colores intermedios. (Una objeción: que el defecto y el exceso están en el mismo género —en efecto, ambos están incluidos en lo malo—, mientras lo mesurado, que es el intermedio de éstos, no está incluido en lo malo, sino en lo bueno.) Mirar también si el género es contrario de algo y la especie, en cambio, de nada. En efecto, si el género es contrario de algo, también lo será la especie, como, por ejemplo, la virtud y el vicio, y la

justicia y la injusticia. De manera semejante también, en los otros casos, debería quedar claro para el que investiga. (Una objeción sobre la salud y la enfermedad: en efecto, la salud es simplemente lo contrario de la enfermedad, mientras que la enfermedad concreta, que es una especie de enfermedad, tal como la fiebre, la oftalmía y cada una de las otras, no es lo contrario de nada.)

El que elimina ⟨la tesis⟩, pues, ha de examinarla de todas estas maneras: pues, si no se da lo mencionado, es evidente que lo dado como explicación no será un género. El que establece, en cambio, ha de examinar la cosa de tres maneras: primero, si lo contrario está incluido en el género enunciado, sin que haya un contrario del género: pues, si el contrario está incluido en éste, es evidente que también lo estará lo previamente establecido. Además, si el intermedio está en el género mencionado: pues donde esté incluido el intermedio también lo estarán los extremos. Y aún, si hay algún contrario del género, mirar si también el contrario ⟨de la especie⟩ está incluido ⟨en este contrario⟩: pues, si lo está, es evidente que también la ⟨especie⟩ establecida estará en el ⟨género⟩ establecido.

Y aún, en el caso de las inflexiones y los elementos coordinados, si se implican de manera semejante, tanto para eliminar como para establecer, pues se dan o no se dan simultáneamente en una y en todas las cosas. V.g.: si la justicia es un cierto conocimiento, también lo ⟨que es⟩ justamente ⟨será⟩ cognoscitivamente, y el justo será conocedor; pero, si alguna de estas cosas no se da, tampoco se dará ninguna de las demás.

4. *Otros lugares*

Y aún, en lo tocante a las cosas que se comportan de manera semejante entre sí; v.g.: lo agradable se

comporta respecto al placer de manera semejante a como lo provechoso se comporta respecto al bien: pues cada uno de ellos es productor del otro. Si, pues, el placer es precisamente aquello que es un bien, también lo agradable será precisamente aquello que es provechoso: en efecto, es evidente que será productor de bien, puesto que el placer es un bien. De la misma manera también en el caso de las generaciones y destrucciones; v.g.: si el edificar es actuar, el haber edificado será haber actuado, y, si el aprender es acordarse, el haber aprendido será haberse acordado, y, si el descomponerse es destruirse, el haberse descompuesto será haberse destruido, y la descomposición, destrucción. También en el caso de lo generador y lo destructor ⟨ocurre⟩ de la misma manera, y en el de las capacidades y los usos, y, en general, en cualquier tipo de semejanza, tanto el que elimina como el que establece han de mirarlo tal como decíamos en el caso de la generación y la destrucción. En efecto, si lo destructor es descomponedor, también el destruirse es descomponerse; y, si lo generador es productor, el generarse es producirse y la generación, producción. De manera semejante, también, en el caso de las capacidades y los usos: pues, si la capacidad es una disposición, también el ser capaz es estar dispuesto, y, si el uso de algo es un acto, el usarlo es actuar, y el haberlo usado, haber actuado.

Si la privación es lo opuesto a la especie, es posible eliminar de dos maneras. Primero, si lo opuesto está en el género dado como explicación, pues la privación, o no está absolutamente nunca en el mismo género, o no en el género último; v.g.: si la vista está en el sentido como en el último género, la ceguera no será un sentido. Segundo, si la privación se opone tanto 124 b
al género como a la especie, pero el opuesto ⟨a la especie⟩ no está incluido en el opuesto ⟨al género⟩, tampoco

la ⟨especie⟩ dada estará en el ⟨género⟩ dado. El que elimina, pues, debe hacer uso ⟨del lugar⟩ tal como se ha dicho, el que establece, en cambio, de una sola manera: en efecto, si lo opuesto ⟨a la especie⟩ está incluido en lo opuesto ⟨al género⟩, también lo previamente establecido estará en lo establecido; v.g.: si la ceguera es una insensibilidad, la vista es un sentido.

Y aún, examinar a la inversa las negaciones, tal como se dijo en el caso del accidente[67]; v.g.: si lo agradable es precisamente aquello que es bueno, lo no-bueno no será agradable[68]; en efecto, es imposible, si realmente lo bueno es el género de lo agradable, que algo no-bueno sea agradable: pues, de aquellas cosas de las que no se predica el género, tampoco se predica ninguna de las especies. También el que establece ha de mirarlo de la misma manera: pues, si lo no-bueno no es agradable, lo agradable es bueno, de modo que el bien es el género de lo agradable.

En caso de que la especie sea respecto a algo, mirar si también el género es respecto a algo; en efecto, si la especie es de lo *respecto a algo*, también el género; como, por ejemplo, en el caso de lo doble y lo múltiplo: pues cada uno de ellos son de lo *respecto a algo.* Pero, si el género es de lo *respecto a algo,* no necesariamente lo ha de ser también la especie: pues el conocimiento es de lo *respecto a algo,* el arte de leer y escribir, en cambio, no. (O acaso tampoco lo anteriormente dicho tenga visos de ser verdad: pues la virtud es precisamente aquello que es bello y aquello que es bueno, y la virtud es de lo *respecto a algo,* mientras que lo bueno y lo bello no son respecto a algo, sino *cuales.*)

---

[67] Cf., *supra,* II 8, 113b15-26.

[68] Ver variante 9: aceptamos la expunción, propuesta por Brunschwig, del inciso señalado, a todas luces innecesario, perturbador de la sintaxis del contexto y no leído por Alejandro ni por Boecio, amén de faltar en los manuscritos V, M y P.

Y aún, si la especie no se dice respecto a la misma cosa según ella misma y según el género; v.g.: si lo doble se llama *doble de la mitad*, también es preciso que se llame *múltiplo*[69]. Si no, lo múltiplo no sería género de lo doble.

Además, si no se dice respecto a la misma cosa según el género y según todos los géneros del género. En efecto, si lo doble es múltiplo de la mitad, también se dirá *superior a la mitad*, y, en general, se dirá de acuerdo con todos los géneros superiores con respecto a la mitad. (Una objeción: que no necesariamente se dirá respecto a la misma cosa según él mismo y según su género; pues el conocimiento se dice de lo cognoscible, el estado y la disposición, en cambio, no de lo cognoscible, sino del alma.)

Y aún, si el género y la especie se dicen de la misma manera según las inflexiones, v.g.: si se dicen *a algo*, *de algo* o de cuantas otras maneras se pueda. En efecto, así como se diga la especie, así también se dirá el género, tal como en el caso de lo doble y los géneros superiores: pues tanto lo doble como lo múltiplo se dicen *de algo*. De manera semejante también en el caso del conocimiento: en efecto, tanto él como sus géneros —v.g.: la disposición y el estado— se dicen *de algo*. (Una objeción: que en algún caso no es así; en efecto, lo diferente y lo contrario lo son *a algo*, lo distinto, en cambio, que es su género, no lo es *a algo* sino *de algo*: pues se dice *distinto de otro*)[70].

Y aún, si las cosas que, de acuerdo con las inflexiones, se dicen respecto a algo de manera semejante, no se dicen ya de manera semejante al invertirse, como,

---

[69] Ver variante 10.

[70] En castellano no se puede sostener rigurosamente esta diferenciación sintáctica, por cuanto también «diferente» y «contrario» pueden regir la preposición «de». Pero era forzoso mantener la oposición del original griego.

por ejemplo, en el caso de lo doble y lo múltiplo. En efecto, cada uno de estos se dice *de algo*, tanto en sí mismo como en su inversión: pues tanto la mitad como lo fraccionario se dicen *de algo*. De la misma manera también en el caso del conocimiento y la aprehensión: en efecto, en sí mismos lo son *de algo*, y, de manera semejante, al invertirse: pues tanto lo cognoscible como lo aprehensible lo son *para alguien*. Si, pues, en algunos casos no se dice de manera semejante al invertirse, es evidente que lo uno no será género de lo otro.

Y aún, si la especie y el género no se dicen respecto al mismo número de cosas. En efecto, es cosa admitida que cada uno de ellos se dice de manera semejante y del mismo número de modos, como, por ejemplo, en el caso del regalo y la entrega: en efecto, el regalo se dice *de alguien a alguien*, y la entrega también *de alguien a alguien:* ahora bien, la entrega es el género del regalo, pues el regalo es la entrega de algo que no se ha de devolver. Pero en algunos casos ocurre que no se dicen respecto al mismo número de cosas: en efecto, lo doble es ⟨sólo⟩ doble *de algo*, en cambio, lo superior y lo mayor lo son *en algo y respecto a algo:* en efecto, todo lo superior y todo lo mayor son superiores *en algo* y son superiores *respecto a algo*. De modo que no serán géneros las cosas enunciadas acerca de lo doble, puesto que no se dicen respecto al mismo número de cosas que la especie. O acaso no es universalmente verdadero que la especie y el género se digan respecto al mismo número de cosas.

Ver también si el género de lo opuesto es lo opuesto; v.g.: si de lo doble es lo múltiplo, también de la mitad será lo fraccionario: pues es preciso que lo opuesto sea el género de lo opuesto. Si, pues, alguien sostuviera que el conocimiento es precisamente aquello que es sensación, sería preciso también que lo cognoscible fuera precisamente aquello que es sensible. Pero no lo

es: en efecto, no todo lo cognoscible es sensible, pues algunas cosas cognoscibles son inteligibles. De modo que lo sensible no será el género de lo cognoscible. Y si esto no, tampoco la sensación lo será del conocimiento.

Como quiera que, de entre las cosas que se dicen *respecto a algo,* unas están necesariamente en aquellas o en relación con aquellas a cuyo respecto vienen a decirse (v.g.: la disposición, el estado y el equilibrio: pues no es posible que las cosas mencionadas se den en ninguna otra fuera de aquellas a cuyo respecto se dicen); otras, en cambio, no es necesario que se den en aquellas a cuyo respecto se dicen, sino sólo posible (v.g.: si el alma es cognoscible, pues nada impide que el alma tenga conocimiento de sí misma, pero tampoco es necesario: en efecto, es posible que ese mismo conocimiento se dé también en otra cosa); y otras, simplemente, no es posible que se den en aquellas a cuyo respecto vienen a decirse (v.g.: ni el contrario en su contrario, ni el conocimiento en lo cognoscible, de no coincidir que lo cognoscible sea un alma o un hombre); así, pues, conviene examinar si alguien incluyó una cosa de tal tipo en un género que no es de tal tipo, v.g.: si dijo que el recuerdo es la permanencia de un conocimiento: pues toda permanencia se da en lo que permanece y en relación con ello, de modo que también la permanencia del conocimiento se da en el conocimiento. El recuerdo, entonces, está en el conocimiento, puesto que es permanencia del conocimiento. Pero esto no es posible, pues todo recuerdo está en el alma. Ahora bien, el lugar mencionado es común también al accidente, pues no hay ninguna diferencia en llamar a la permanencia *género del recuerdo* o declarar que ella se da accidentalmente en éste: pues si, de cualquier manera que sea, el recuerdo es la permanencia del conocimiento, el mismo argumento se adaptará bien a él.

5. *Otros lugares*

Y aún, si se incluyó el estado en el acto, o el acto en el estado, v.g.: que la sensación es un movimiento a través del cuerpo; pues la sensación es un estado, y el movimiento, un acto. De manera semejante, también, si se dijo que el recuerdo es un estado capaz de retener una aprehensión: pues ningún recuerdo es un estado, sino más bien un acto.

Se equivocan también los que colocan el estado en la capacidad que le acompaña, v.g.: que la mansedumbre es la dominadora de la cólera, y la valentía y la justicia lo son de los temores y de las ambiciones: en efecto, el impasible se llama *valiente* y *manso; dominador ⟨de sí mismo⟩*, en cambio, el que siente una pasión sin ser arrastrado por ella. Así, pues, una tal capacidad acompaña sin duda a cada cosa de este tipo, de modo que, caso de sentir pasiones, uno no se deje arrastrar sino que se domine; sin embargo, ser valiente y ser manso no es eso, sino no sentir en absoluto el influjo de ninguna de estas pasiones.

A veces también se pone como género una cosa cualquiera que acompaña ⟨a la especie⟩, v.g.: la pena ⟨como género⟩ de la cólera, y la aprehensión, de la convicción: pues las dos cosas mencionadas acompañan de algún modo a las especies dadas, pero ninguna de ellas es género. En efecto, el que se encoleriza se siente apenado por la primera pena que surge en él: pues la cólera no es causa de la pena, sino la pena causa de la cólera, de modo que, simplemente, la cólera no es una pena. Según esto mismo, tampoco la convicción es una aprehensión: en efecto, puede que la misma aprehensión la tenga quien no esté convencido, pero esto no es posible si realmente la convicción es una especie de aprehensión, pues no cabe que una cosa permanezca la misma si cambia completamente de especie, como,

por ejemplo, tampoco un mismo animal es hombre unas veces y otras no. Y si uno dijera que el que aprehende ⟨la tesis⟩ también ha de estar convencido, 126a la aprehensión y la convicción se dirían sobre el mismo número de cosas, de modo que así no habría género: pues es preciso que el género se diga sobre más cosas.

Ver también si ambas cosas se dan por naturaleza en lo mismo: en efecto, en donde está la especie está también el género; v.g.: donde esté lo blanco está también el color, y donde el arte de leer y escribir, también el conocimiento. Si, pues, alguien llamara a la vergüenza *miedo*, o a la cólera *pena*, ocurriría que la especie y el género no se darían en la misma cosa: pues la vergüenza se da en lo racional, el miedo, en cambio, en lo irascible; y la pena, en lo concupiscible (en efecto, en esto último está también el placer), y la cólera en lo irascible. De modo que las cosas dadas como explicación no serán géneros, puesto que no surgen, por su propia naturaleza, en lo mismo que las especies. De manera semejante también, si la amistad está en lo concupiscible, no será una volición: pues toda volición está en lo racional. Este lugar es útil también para el accidente: en efecto, tanto el accidente como aquello en lo que sobreviene se dan en la misma cosa, de modo que, si no se manifiestan en la misma cosa, es obvio que no habrá accidente.

Y aún, si la especie participa, según cómo, del género enunciado; pues no parece que el género sea participado sólo bajo algún aspecto. En efecto, el hombre no es animal bajo algún aspecto, ni el saber leer y escribir es conocimiento bajo algún aspecto; de manera semejante también en los demás casos. Mirar, pues, si en algunos casos el género es participado bajo algún aspecto sólo, v.g.: si el animal se dice precisamente como aquello que es sensible o visible. En efecto, el animal es sensible o visible bajo algún aspecto,

pues, en cuanto al cuerpo, es sensible y visible, pero, en cuanto al alma, no. De modo que lo visible y lo sensible no serán el género del animal.

También a veces se reduce inadvertidamente el todo a la parte, v.g.: ⟨diciendo que⟩ el animal es un cuerpo animado. Ahora bien, de ningún modo se predica la parte del todo; de modo que el cuerpo no será el género del animal, puesto que es una parte.

Ver también si se ha puesto alguna de las cosas reprobables o rechazables en una capacidad o en lo capaz; v.g.: el sofista, o el calumniador, o el ladrón como aquel que puede robar secretamente los bienes ajenos: pues ninguno de los mencionados se llama tal sólo por ser capaz de alguna de esas cosas. En efecto, también el dios y el honesto pueden llevar a cabo acciones deshonestas, pero no por ello son tales: pues todos los deshonestos se llaman así en virtud de su intención. Además, toda capacidad es algo deseable: en efecto, también las capacidades de los deshonestos son deseables: por eso decimos que también el dios y el honesto las po-
126b seen, pues son capaces de realizar cosas deshonestas. De modo que la capacidad no será el género de ninguna cosa reprobable. En caso contrario, ocurriría que alguna de las cosas reprobables sería deseable, pues alguna capacidad sería reprobable.

También, si se puso alguna de las cosas apreciables o deseables por sí mismas en una capacidad, o en lo capaz, o en lo productor: pues toda capacidad, y todo lo capaz y productor son deseables por otra cosa distinta de ellos.

O si alguna de las cosas que están en dos o varios géneros se puso en uno solo de ellos. En efecto, algunas cosas no es posible ponerlas en un único género, v.g.: el embustero y el calumniador; pues, ni el que tiene la intención sin poder, ni el que puede sin tener la intención, es calumniador o embustero, sino aquel que

reúne estas dos cosas. De modo que las cosas mencionadas no se han de poner en un único género sino en ambos.

Además, algunas veces se da, inversamente, el género como diferencia y la diferencia como género, v.g.: ⟨diciendo que⟩ el estupor es un exceso de admiración y la convicción una intensidad de aprehensión. En efecto, ni el exceso ni la entidad son géneros, sino diferencias: pues es cosa admitida que el estupor es una admiración excesiva, y la convicción, una aprehensión intensa, de modo que son géneros la admiración y la aprehensión, mientras que el exceso y la intensidad son diferencias. Además, si alguien diese como géneros el exceso y la intensidad, las cosas inanimadas podrían quedar convencidas o estupefactas. En efecto, la intensidad y el exceso de cada cosa están presentes en aquello de lo que son intensidad y exceso. Si, pues, el estupor es exceso de admiración, el estupor estará presente en la admiración, de modo que la admiración podría quedar estupefacta. De manera semejante, también la convicción estará presente en la aprehensión, si realmente es la intensidad de aprehensión, de modo que la aprehensión podrá quedar convencida. Además, al que dé así las explicaciones, le ocurrirá que dirá *intensidad intensa* y *exceso excesivo*. En efecto, hay convicción intensa: si, pues, la convicción es intensidad, será una intensidad intensa. De manera semejante, también hay estupor excesivo: si, pues, el estupor es un exceso, será un exceso excesivo. Pero ninguna de las dos cosas es plausible, como tampoco lo es un conocimiento cognoscible ni un movimiento que se mueva.

A veces se comete también el error de poner la afección en lo afectado como en su género, v.g.: todos los que dicen que la inmortalidad es la vida eterna; en efecto, la inmortalidad parece ser una afección o circunstancia de la vida. Que lo dicho es verdad resultaría

evidente si alguien conviniera en que de un mortal pueda surgir un inmortal: pues nadie dirá que éste haya tomado otra vida, sino que una circunstancia o
127a afección nueva le ha surgido a aquella misma vida. De modo que la vida no es el género de la inmortalidad.

Y aún, si de la afección se dice que es el género de aquello de lo que es afección, v.g.: que el viento es el aire que se mueve. En efecto, el viento es más bien el movimiento del aire. Pues el aire sigue siendo el mismo, tanto si se mueve como si está quieto. De modo que el viento no es en absoluto el aire: pues, en ese caso, haría viento aunque no se moviera el aire, si realmente el aire sigue siendo el mismo que cuando era viento. De manera semejante también en los demás casos de este tipo. Pero, aunque en este caso sea preciso convenir en que el viento es el aire que se mueve, no por eso hay que aceptar esto mismo en todas aquellas cosas de las que no es verdad el género, sino en los casos en los que el género dado se predica con verdad. En algunos, en efecto, no parece ser verdad, v.g.: en el caso del barro y la nieve. Pues la nieve dicen que es agua condensada, y el barro, tierra amasada con humedad; ahora bien, ni la nieve es agua ni el barro tierra. De modo que ninguna de las dos cosas dadas como explicación será género: pues es preciso que el género sea siempre verdad acerca de las especies. De manera semejante, tampoco el vino es agua fermentada, tal como dice Empédocles, a saber, que es «agua fermentada en madera»: pues, simplemente, no es agua.

6. *Otros lugares*

Además, si lo dado como explicación no es género absolutamente de nada: pues es evidente que tampoco lo será de lo enunciado. Mirar a partir del hecho de que

las cosas que participen del género dado no difieran para nada en especie, v.g.: las cosas blancas; pues éstas no difieren entre sí para nada en especie, siendo así que las especies de todo género son diferentes, de modo que lo blanco no será género de nada.

Y aún, si se enunció como género o diferencia lo que acompaña a todas las cosas; en efecto, son varias las cosas que siguen a todas las demás, v.g.: lo *que es* y lo *uno* son de las cosas que siguen a todas las demás. Si, pues, se dio como género lo *que es*, es evidente que será el género de todas las cosas, puesto que se predica de todas ellas; en efecto, el género no se predica de nada más que de sus especies. De modo que también lo *uno* sería una especie de lo *que es*. Ocurre, pues, que, de todas las cosas de las que se predica el género, también se predicará la especie, puesto que lo *que es* y lo *uno* se predican de todas las cosas, siendo preciso, en cambio, que la especie se predique de menos cosas. Y, si se enunció como diferencia lo que sigue a todas las cosas, es evidente que la diferencia se dirá sobre un número igual o mayor de cosas que el género; en efecto, si también el género es de lo que sigue a todas las cosas, se dirá sobre el mismo número; si, por el contrario, el género no sigue a todas las cosas, la diferencia se dirá sobre un número mayor que él.

Además, si el género dado como explicación se dice 127b
que está en la especie como *en* un sujeto, v.g.: lo blanco en el caso de la nieve, de modo que es evidente que no será un género: pues el género sólo se dice de la especie como *de* un sujeto.

Mirar también si el género no es sinónimo de la especie: pues el género se predica sinónimamente de todas las especies.

Además, cuando, habiendo un contrario de la especie y un contrario del género, se incluye la mejor de las ⟨especies⟩ contrarias en el peor género: en efecto, ocu-

rrirá que la especie restante estará en el género restante, puesto que los contrarios están en géneros contrarios, de modo que lo mejor estará en lo peor y lo peor en lo mejor; en cambio, es cosa admitida que el género de lo mejor es también el mejor. También si, en caso de comportarse una misma cosa de manera semejante respecto a ambos géneros, se la incluyó en el peor y no en el mejor género, v.g.: ⟨diciendo que⟩ el alma es precisamente aquello que es un movimiento o un móvil. En efecto, la misma parece estar por igual en reposo y en movimiento; de modo que, si es mejor el reposo, es preciso incluirla en este género.

Además, a partir del *más* y el *menos*, refutando si el género admite el *más* y la especie, en cambio, no, ni ella ni lo que se dice de acuerdo con ella. V.g.: si la virtud admite el *más*, también la justicia y el justo, pues de uno se dice que es más justo que otro. Si, pues, el género dado como explicación admite el *más*, y la especie, en cambio, no lo admite (ni ella ni lo que se dice de acuerdo con ella), lo dado como explicación no será género.

Y aún, si lo que parece serlo en mayor o igual medida no es realmente género, es evidente que tampoco lo será lo dado como explicación. El lugar es útil sobre todo en aquellos casos en los que aparecen varios predicados de la especie en el *qué es*, y no se ha precisado, ni podemos nosotros decir, cuál es su género. V.g.: de la cólera parecen predicarse en el *qué es* tanto la pena como la aprehensión; en efecto, el que se encoleriza se apena y tiene la aprehensión de ser despreciado. La misma investigación también en el caso de la especie que se compara con otra cosa: pues, si lo que parece estar en mayor o igual medida en el género dado como explicación no está en dicho género, es evidente que tampoco la especie dada como explicación estará en el género.

El que elimina, pues, ha de emplear ⟨el lugar⟩ tal como se ha dicho. Para el que establece, en cambio, si el género y la especie dados admiten el *más*, el lugar no es útil; en efecto, nada impide que, admitiéndolo 128 a ambos, el uno no sea género de la otra: pues tanto lo bello como lo blanco lo admiten, y ninguno de los dos es género del otro. En cambio, la comparación de los géneros y las especies entre sí es útil; v.g.: si esto y esto otro son en igual medida géneros, y lo uno lo es, también lo otro. De manera semejante, si lo es el que menos, también el que más; v.g.: si la capacidad es más género del dominio de sí mismo que la virtud, y la virtud es género, también la capacidad. Lo mismo corresponderá decir en el caso de la especie: pues si esto y esto otro son en igual medida especies de lo previamente establecido, y lo uno es especie, también lo otro; y, si lo que menos lo es, es especie, también lo que más.

Además, para establecer hay que mirar si, de aquellas cosas de las que se dio como explicación, se predica el género en el *qué es*, no siendo una la especie dada, sino varias y diferentes: pues es evidente que será un género. Pero si la especie dada como explicación es única, mirar si el género se predica de las otras especies: pues, ⟨si es así⟩, ocurrirá que ella misma se predicará a la vez de varias cosas diferentes.

Puesto que a algunos les parece que también la diferencia se predica en el *qué es* de las especies, hay que separar el género de la diferencia empleando los elementos mencionados; primero, que el género se dice sobre mayor número de cosas que la diferencia; después, que a la aplicación del *qué es* le corresponde más que se diga el género que no la diferencia (pues el que ha llamado *animal* al hombre indica más qué es el hombre que el que lo ha llamado *pedestre)*; y que la diferencia significa siempre la cualidad del género,

mientras que el género no lo significa de la diferencia: pues el que haya dicho *pedestre* dice un animal de cierta clase, mientras que el que haya dicho *animal* no dice que *pedestre* sea un cierto *cual.*

Hay, pues, que separar así la diferencia del género. Y, puesto que parece que, si el músico en cuanto tal es un conocedor, la música es un conocimiento, y que, si lo que marcha se mueve en virtud del marchar, la marcha es un movimiento, mirar, en el género en el que uno quiera establecer algo, del modo mencionado; v.g.: si el conocimiento es precisamente aquello que es una convicción, mirar si el que conoce queda convencido en cuanto que conoce: pues es evidente que entonces el conocimiento sería una cierta convicción. Y del mismo modo también en los demás casos de este tipo.

Además, puesto que en lo que acompaña siempre a algo, aunque no sea intercambiable, es difícil de distinguir ⟨la causa⟩ de que no sea género, si tal cosa implica
128b toda esta otra, y la segunda no implica toda la primera —v.g.: la calma implica el reposo, y el número, lo divisible, pero no al revés (pues lo divisible no es siempre número, ni el reposo calma)— emplear el lugar como si fuera género aquello que siempre acompaña a algo cuando no es intercambiable; pero si es el otro el que lo propone, no asentir en todos los casos. Una objeción a esto mismo: que lo *que no es* sigue a todo lo que llega a ser (en efecto, el que llega a ser no existe) y no son intercambiables (pues no todo lo que no es llega a ser), pero, no obstante, lo *que no es* no es género de lo que llega a ser: pues, simplemente, no hay especies de lo *que no es.*

Así, pues, hay que tratar acerca del género tal como se ha dicho.

LIBRO V

Lugares de lo propio

1. *Lo propio en general y sus diversas especies*

Si es o no es propio lo que se ha dicho ⟨de algo⟩, hay que investigarlo por los medios siguientes.

Lo propio se da como explicación, bien en sí mismo y siempre, bien respecto a otra cosa y en algunas ocasiones; v.g.: es ⟨un *propio*⟩ en sí mismo, referido al hombre, el animal dócil por naturaleza; es propio respecto a otra cosa, en cambio, del alma respecto al cuerpo, por ejemplo, el que aquélla es capaz de dominar, y éste, de ser dominado; es siempre ⟨propio⟩, por ejemplo referido a dios, el ser vivo inmortal; en cambio, lo es en alguna ocasión, por ejemplo, el pasear por el gimnasio referido al hombre individual.

Lo propio[71], dado como explicación respecto a otra cosa, da lugar, bien a dos problemas, bien a cuatro. En efecto, si la misma cosa se da como explicación de esto y se rechaza respecto a aquello, surgen solamente dos problemas, v.g.: es propio del hombre respecto al caballo el ser bípedo. En efecto, uno podría intentar mostrar que el hombre no es bípedo y también que el caballo es bípedo: de ambas maneras lo propio queda-

[71] Todo este párrafo debería ir situado a continuación del segundo de los párrafos que le siguen.

ría desplazado. Pero, si cada uno de entre dos *propios* se diera como explicación de cada una de entre dos cosas, y se rechazara también respecto a cada una, resultarían cuatro problemas; v.g.: es propio del hombre respecto al caballo que el uno sea bípedo y el otro cuadrúpedo. En efecto, es posible intentar mostrar que el hombre no ha nacido bípedo, y también que ha nacido cuadrúpedo, así como que el caballo ha nacido bípedo y que no ha nacido cuadrúpedo. De modo, pues, que, una vez probada ⟨cualquiera de estas cosas⟩, se elimina lo anteriormente establecido.

Lo propio en sí es aquello que se da como explicación de una cosa respecto a todas y la distingue de todo ⟨lo demás⟩; como, por ejemplo, referido, al hombre, el ser vivo mortal capaz de conocimiento. Lo ⟨propio⟩ respecto a otra cosa es aquello que no distingue algo de todo lo demás, sino de alguna cosa determinada, como, por ejemplo, ⟨es propio⟩ de la virtud respecto al conocimiento el que aquélla surja por naturaleza en varias partes, y éste, en cambio, sólo en la parte racional y sólo en aquellos en los que lo racional se da
129a por naturaleza. Es siempre propio aquello que es verdad durante todo el tiempo y nunca deja de serlo, como, por ejemplo, referido al animal, el ser compuesto de alma y cuerpo. Es ⟨propio⟩ en algunas ocasiones aquello que es verdad durante algún tiempo y no se sigue necesariamente siempre, como, por ejemplo, el pasear por la plaza pública referido al hombre individual.

Dar como explicación lo propio respecto a otra cosa es decir la diferencia, bien en todo y siempre, bien casi siempre y en la mayoría de los casos; un ejemplo de ⟨diferencia⟩ en todo y siempre sería que lo propio del hombre respecto al caballo es lo bípedo: en efecto, el hombre, siempre y cada uno, es bípedo, mientras que ningún caballo es nunca bípedo. Un ejemplo de ⟨diferencia⟩ casi siempre y en la mayoría de los casos es

que lo propio de lo racional respecto a la concupiscible y lo irascible es que aquello domina y esto es dominado: en efecto, ni en todas las ocasiones domina lo racional, sino que también algunas veces es dominado, ni siempre lo concupiscible y lo irascible es dominado, sino que también algunas veces dominan, siempre que el alma del hombre esté pervertida.

Los más útiles para la discusión[72], de entre los *propios*, son aquellos que lo son en sí mismos y siempre, y los que lo son respecto a otra cosa. En efecto, lo propio respecto a otra cosa da lugar a varios problemas, como dijimos antes: pues necesariamente, o bien surgen dos, o bien surgen cuatro problemas; así, pues, son varios los enunciados que surgen al respecto. De otro lado, lo ⟨propio⟩ en sí y lo que lo es siempre es posible mostrarlo respecto a muchas cosas o examinarlo en relación a varios tiempos; lo ⟨propio⟩ en sí mismo se puede mostrar respecto a muchas cosas (en efecto, es preciso que lo propio se dé en la cosa en cuestión respecto a cada uno de los existentes, de modo que, si la cosa en cuestión no se distingue de todas las demás, no estará bien aplicado lo propio); lo siempre ⟨propio⟩, a su vez, se ha de examinar con relación a muchos tiempos, pues, si no se da, o no se dio, o no se dará, no será propio. En cuanto a lo ⟨propio⟩ en algunas ocasiones, no lo consideramos en ningún otro momento más que en el presente[73]: por tanto no hay muchos enunciados a su respecto. Por el contrario, un problema útil para la discusión es aquel respecto al cual pueden surgir enunciados abundantes y valiosos.

Así, pues, lo propio que se dice respecto a otra cosa hay que considerarlo a partir de los lugares que versan acerca del accidente, ⟨para ver⟩ si sobreviene

---

[72] *Logiká,* lit.: «discursivos».

[73] Lit.: «el tiempo llamado *ahora*».

en esto y no sobreviene en aquello; en cambio, acerca de lo siempre ⟨propio⟩ y de lo ⟨propio⟩ en sí, hay que investigar mediante los ⟨lugares⟩ siguientes.

2. *Lugares*

129b Primeramente, ⟨mirar⟩ si lo propio está o no está bien aplicado. Para ello hay un primer lugar, a saber, si lo propio se ha establecido o no mediante cosas más conocidas: refutando si no es mediante cosas más conocidas, y estableciendo si es mediante cosas más conocidas. Una manera ⟨para averiguar si⟩ no es mediante cosas más conocidas es ⟨ver⟩ si lo propio que se aplica es absolutamente más desconocido que aquello de lo que se dice: pues entonces no estará bien establecido lo propio: en efecto, es con vistas al conocimiento por lo que elaboramos lo propio; así, pues, se ha de dar la explicación mediante cosas más conocidas; en efecto, de ese modo será posible entender suficientemente. V.g.: como el que ha puesto como propio del fuego el ser lo más semejante al alma se ha servido de algo más desconocido que el fuego, es decir, el alma (pues sabemos mejor qué es el fuego que no el alma), no estaría bien establecido como propio del fuego el ser lo más semejante al alma. Otra manera es si no es más conocido el hecho de que esto se dé en aquello; en efecto, es preciso, no sólo que ⟨lo propio⟩ sea más conocido que la cosa[74], sino también que sea más conocido el hecho de que se dé en ella. En efecto, el que no sabe si se da en esto tampoco conocerá si se da sólo en esto, de modo que, si ocurre cualquiera de estas dos cosas, lo propio se hace indiscernible. V.g.: como el que ha puesto como propio del fuego el hecho de ser aquello en lo que primordialmente está, por naturaleza, el alma,

[74] Es decir, el sujeto al que se atribuye lo propio.

se ha servido de algo más desconocido que el fuego, si se da en él el alma y si se da en él primordialmente, no estará bien establecido como propio del fuego el ser aquello en lo que primordialmente está, por naturaleza, el alma.

Ahora bien, el que establece[75] ⟨ha de ver⟩ si lo propio se ha establecido mediante cosas más conocidas y, si es así, ⟨ver⟩ si ha sido según los dos modos. Pues, con arreglo a esto, lo propio estará bien establecido: en efecto, de los lugares que prueban que lo propio se ha establecido bien, unos sólo mostrarán que está bien según tal aspecto, y otros, simplemente, que está bien. V.g.: como, el que ha dicho que es propio del animal tener sentidos, ha dado lo propio como algo más conocido y mediante cosas más conocidas según los dos modos, estará bien mostrado como propio del animal, según este aspecto, el tener sentidos.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si alguno de los nombres que se dan como explicación en lo propio se dicen de varias maneras, o bien si el enunciado entero significa varias cosas: pues, en ese caso, no estará bien establecido lo propio. Así, por ejemplo, si el sentir significa varias cosas, una el *tener sensación* y otra el *usar el sentido,* entonces no estará bien establecido como propio del animal el estar naturalmente dotado para sentir. Por eso no hay que emplear ni un nombre 130a
ni un enunciado que se digan de varias maneras al indicar lo propio, porque lo que se dice de varias maneras oscurece lo enunciado, al dudar quien se dispone a abordarlo sobre cuál de las cosas múltiples que dice es la que realmente dice; pues lo propio se da como explicación por mor de adquirir un conocimiento. Ade-

---

[75] *Kataskeuázonta:* «el que establece una tesis», opuesto a *anaskeuázonta:* «el que refuta». Aristóteles introduce estas expresiones sin nexos sintácticos previos, a modo de epígrafes.

más de esto, a los que aplican lo propio de esta manera forzosamente se les hará una refutación al argumentar alguien con una prueba basada en una ⟨acepción⟩ discordante con las otras varias en que la cosa se dice.

El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si no significa varias cosas ninguno de los nombres ni el enunciado entero: en efecto, entonces lo propio estará bien establecido. V.g.: si, ni el *cuerpo*, ni lo *que se mueve más fácilmente hacia el lugar superior*, ni el todo completo compuesto de estos, indica muchas cosas, entonces estará bien establecido, como propio del fuego, *el cuerpo que se mueve más fácilmente hacia el lugar superior*.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se dice de varias maneras aquello a lo que se aplica lo propio, y no se distingue para cuál de ellas se sostiene lo propio; pues entonces lo propio no estará bien aplicado. Las causas por las cuales ⟨es así⟩ son evidentes a partir de lo dicho anteriormente: en efecto, es necesario que ocurra lo mismo que allí. V.g.: si *conocer esto* significa muchas cosas (en efecto, ⟨puede significar⟩ que *esto tiene un conocimiento*, que *esto emplea un conocimiento*, que *se tiene un conocimiento de esto*, que *se emplea un conocimiento de esto)*[76], no se habrá aplicado bien lo propio de *conocer esto*, al no distinguir de cuál de aquellas ⟨acepciones⟩ se sostiene lo propio. El que establece ⟨ha de ver⟩, en cambio, si no se dice de muchas maneras aquello de lo que se sostiene lo propio, sino que es uno y simple: en efecto, entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: en el supuesto de que *hombre* se dijera de una sola manera, entonces estaría

---

[76] La expresión griega *epístasthai toûto*, por la ambigüedad del neutro y de la construcción con infinitivo, puede realmente tener todos esos significados (según que *toûto*, «esto», sea sujeto u objeto del verbo). En castellano el ejemplo queda muy forzado.

bien establecido como propio del hombre el *animal dócil por naturaleza.*

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si está dicha varias veces la misma cosa en lo propio. En efecto, muchas veces se hace esto inadvertidamente, así en los *propios* como en las definiciones. Pero lo propio a lo que le ocurra esto no estará bien establecido: pues lo que se dice varias veces perturba al que lo oye. Así, pues, es forzoso que la cuestión se torne oscura y, además, parezca puro parloteo. Ahora bien, el que se diga varias veces lo mismo sucederá de dos modos: primero, cuando se nombre varias veces la misma cosa, como, por ejemplo, si alguien diera como propio del fuego *el cuerpo más sutil de los cuerpos* (en efecto, éste ha dicho varias veces *cuerpo);* segundo, cuando alguien pone los enunciados en lugar de los nombres, como, **130 b**
por ejemplo, si alguien diera como propio de la tierra *la entidad que, de entre todos los cuerpos, más fácilmente es arrastrada hacia el lugar inferior,* y después pusiera, en lugar de *los cuerpos, las entidades de este tipo:* en efecto, *cuerpo* y *entidad de este tipo* son una misma cosa; así que[77] éste habrá dicho varias veces *entidad.* Por consiguiente, ninguno de los dos *propios* estará bien establecido. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si no se usa varias veces un mismo nombre: pues entonces estará bien aplicado lo propio. V.g.: si, el que ha dicho como propio del hombre *el animal capaz de conocimiento,* no ha usado varias veces el mismo nombre, entonces lo propio está bien aplicado al hombre.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha dado como explicación en lo propio algo que se da en todas las cosas. En efecto, será inútil lo que no separe ⟨al objeto en cuestión⟩ de algunas cosas, y es preciso que

[77] Ver variante 11 (lectura de Boecio).

lo que se dice en los *propios*, como también lo que se dice en las definiciones, sirva para separar; en ese caso, pues, no estará bien establecido lo propio. V.g.: como, el que ha puesto como propio del conocimiento *la aprehensión en la que no se puede dejar de creer merced a un argumento, por ser una*, ha empleado algo como lo *uno*, que se da en todas las cosas, no estará bien establecido lo propio del conocimiento. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si no se emplea ninguna cosa común, sino una que sirva para separar de algo: pues entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: como, el que ha dicho que es propio del animal el *tener alma*, no ha empleado ninguna cosa común, estará bien establecido como propio del animal el tener alma.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se dan varios propios de la misma cosa sin precisar que se proponen varios: pues entonces no estará bien establecido lo propio. En efecto, al igual que en las definiciones no hay que añadir nada más aparte del enunciado que indica la entidad, así tampoco en los *propios* hay que añadir ninguna explicación al enunciado que da expresión a lo propio: en efecto, tal cosa resulta inútil. V.g.: supuesto que, el que ha dicho como propio del fuego *el cuerpo más sutil y ligero*, ha dado como explicación varios *propios* (pues tanto lo uno como lo otro son sólo verdad dichos del fuego), no estará bien establecido como propio del fuego *el cuerpo más sutil y ligero*. El que establece ⟨ha de ver⟩, en cambio, si no se han dado varios *propios* como explicación de la misma cosa, sino uno solo: pues entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: como, el que ha dicho como propio de lo líquido *el cuerpo adaptable a cualquier forma*, ha dado como explicación un solo *propio* y no varios, estará bien establecido lo propio de lo líquido.

3. *Otros lugares*

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha empleado aquello mismo de lo que lo propio se da como explicación o algo de lo que le pertenece: pues entonces no estará bien establecido lo propio. En efecto, lo propio 131a
se da como explicación por mor de adquirir un conocimiento: ahora bien, una misma cosa es igual de desconocida que ella misma[78], y cualquiera de las cosas que le pertenecen es posterior, con lo que tampoco es más conocida. De modo que no surge, a través de ello, ningún nuevo conocimiento. V.g.: puesto que, el que ha dicho como propio del animal *la entidad una de cuyas especies es el hombre,* ha empleado alguna de las cosas que le pertenecen, no estará bien establecido lo propio. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si no se emplea ni la cosa misma ni nada de lo que le pertenece. En efecto, entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: supuesto que, el que ha propuesto como propio del animal *el compuesto de alma y cuerpo,* no ha empleado ni la misma cosa ni nada de lo que le pertenece, entonces estará bien aplicado lo propio del animal.

Del mismo modo hay que examinar los otros casos en que se hace o no se hace más conocida la cosa: el que refuta ⟨mirando⟩ si se ha empleado, bien algún opuesto, bien algo completamente simultáneo por naturaleza, bien algo posterior: pues entonces no estará bien establecido lo propio. En efecto, lo opuesto es simultáneo por naturaleza, y lo simultáneo por naturaleza y lo posterior no hacen la cosa más conocida. V.g.: como, el que ha dicho como propio de lo bueno

---

[78] Expresión pregnante para dar a entender que, si se da como propia de una cosa esa misma cosa, no se gana ningún conocimiento nuevo.

aquello que más se opone a lo malo, ha empleado lo opuesto a lo bueno, no estará bien dado como explicación lo propio de lo bueno. El que establece, en cambio, ⟨mirando⟩ si no se ha empleado ningún opuesto, ni nada completamente simultáneo por naturaleza, ni nada posterior; en efecto, entonces estará bien dado lo propio. V.g.: como, el que ha puesto como propio del conocimiento *la aprehensión más digna de crédito*, no ha empleado ningún opuesto, ni simultáneo por naturaleza, ni posterior, estará bien establecido, por lo que toca a este punto, lo propio del conocimiento.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha dado como propio lo que no siempre acompaña a la cosa en cuestión, sino aquello que a veces deja de ser propio: pues entonces no estará bien dicho lo propio. En efecto, ni el nombre es necesariamente verdadero acerca de aquello en lo que aceptamos que ello[79] se da, ni tampoco dejará necesariamente de decirse el nombre acerca de aquello en lo que se acepta que ello no se da. De modo que no estará bien establecido lo propio[80]. Además de esto, tampoco cuando se ha dado realmente como explicación lo propio estará claro si se da ⟨en un momento dado⟩, al ser tal que puede faltar. Así, pues, lo propio no estará claro. V.g.: como, el que ha puesto como propio del animal el *moverse unas veces y estar de pie otras*, ha dado como explicación un *propio* que a veces deja de serlo, no estará bien establecido lo propio. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si se ha dado
131b como propio lo que necesariamente lo es siempre: pues entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: como, el que ha puesto como propio de la virtud *aquello que hace honesto al que la posee*, ha dado como explicación un *propio* que siempre acompaña a la cosa, es-

[79] Es decir, lo propio.

[80] Ver variante 12.

tará bien dado como explicación, a este respecto, lo propio de la virtud.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si, al dar como explicación lo que es propio ahora, no se precisó que se daba lo que es propio ahora; en efecto, no estará bien establecido lo propio: pues, en primer lugar, todo lo que se realiza al margen de la costumbre requiere una precisión (todos acostumbran, por regla general, a dar como explicación lo propio que siempre acompaña a la cosa). En segundo lugar, el que no precisó si quería exponer lo que es propio ahora, provoca confusión. No hay, pues, que dar pretexto a la crítica. V.g.: supuesto que, el que ha sostenido como propio del hombre individual el *estar sentado con alguien,* sostiene lo que es propio ahora, no estará bien aplicado lo propio si no lo dijo habiendo hecho la precisión. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si al dar como explicación lo que es propio ahora dejó sentado que sostenía lo que es propio ahora: pues entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: supuesto que, el que ha dicho como propio del hombre individual el *pasearse ahora,* expuso esto dando detalles precisos, estará bien establecido lo propio.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha dado como explicación un *propio* tal que no es manifiesto que se dé si no es mediante la sensación: pues no estará bien establecido lo propio. En efecto, todo lo sensible, al quedar fuera de la sensación, se torna imperceptible; pues no está claro si todavía se da, por ser conocido tan sólo mediante la sensación. Y esto será verdad para lo que no necesariamente acompaña siempre a la cosa. V.g.: supuesto que, el que ha sostenido como propio del sol *el astro más brillante que se desplaza sobre la tierra,* ha empleado en lo propio algo tal como el *desplazarse sobre la tierra,* que se conoce mediante la sensación, no estará bien dado lo propio del

sol: pues, cuando el sol se ponga, será imperceptible si se desplaza sobre la tierra, por faltarnos entonces la sensación. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si ha aplicado un propio tal que no ha de manifestarse mediante la sensación, o que, siendo sensible, es evidente que se da de manera necesaria: pues entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: supuesto que, el que ha sostenido como propio de la superficie *aquello que primero se colorea,* ha empleado, sí, algo sensible, el *colorearse,* pero de tal manera que es manifiesto que se da siempre, estará bien dado como explicación lo propio de la superficie.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha dado la definición como *propio:* pues entonces lo propio no estará bien establecido; en efecto, no es preciso que lo
132a propio indique el *qué es ser.* V.g.: dado que, el que ha dicho como propio del hombre *el animal pedestre bípedo,* ha dado como explicación un *propio* del hombre que indica el *qué es ser,* no estará bien aplicado lo propio del hombre. El que establece ⟨ha de ver⟩, en cambio, si se ha dado como explicación un *propio* que se puede intercambiar en la predicación[81], pero que no indica el *qué es ser.* En efecto, entonces lo propio estará bien dado como explicación. V.g.: supuesto que, el que ha sostenido como propio del hombre *el animal dócil por naturaleza,* ha dado como explicación un *propio* que se puede intercambiar en la predicación, pero que no indica el *qué es ser,* entonces estará bien aplicado lo propio del hombre.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha dado como explicación lo propio sin haberlo situado en el *qué es.* En efecto, es preciso en los *propios,* al igual que en las definiciones, dar primero como explicación el género, y adjuntar así después, a partir de aquí, lo demás, así

81 Léase: «acerca del sujeto».

como distinguir la cosa en cuestión del resto. De modo que lo propio no establecido de este modo no estaría bien aplicado. V.g.: dado que, el que ha dicho como propio del animal el *tener alma*, no lo sitúa en el *qué es el animal*[82], no estará bien establecido lo propio del animal. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si alguien, habiéndolo situado en el *qué es*, adjunta lo demás a aquello de lo que da como explicación lo propio: pues entonces estará bien aplicado lo propio. V.g.: puesto que, el que ha sostenido como propio del hombre *el animal capaz de conocimiento*, ha dado como explicación lo propio habiéndolo situado en el *qué es*, estará bien establecido lo propio del hombre.

4. *Otros lugares*

Así, pues, si lo propio se ha aplicado bien o no se ha aplicado bien, hay que averiguarlo por estos medios. Y, si lo que se dice ⟨ser un propio⟩, es, absolutamente hablando, un *propio* o no, hay que considerarlo a partir de lo que sigue. En efecto, los lugares que establecen, sin más, que lo propio está bien establecido, serán los mismos que los que construyen lo propio absolutamente hablando: se enunciarán, por tanto, entre aquéllos.

Primeramente, pues, el que refuta ha de observar cada cosa singular de la que lo propio se haya dado como explicación, v.g.: si no se da en ninguna, o si no es verdad en este aspecto, o si no es propio de cada una de ellas en aquel otro aspecto, respecto al cual se ha dado lo propio como explicación; pues entonces no será propio aquello que se había establecido que lo era. V.g.: si no es verdad acerca del geómetra el que sea incapaz de ser inducido a error por un argumento (en

82 En efecto, falta la referencia al cuerpo, elemento esencial en un animal.

efecto, el geómetra se equivoca al dibujar erróneamente), no será propio del erudito el no ser inducido a error por un argumento. El que establece, en cambio, ha de ver si ⟨lo propio⟩ es verdad de cada cosa y en este aspecto: pues entonces será realmente propio lo **132b** que se ha establecido que lo era. V.g.: puesto que *animal capaz de conocimiento* es verdad acerca de cada hombre y en cuanto hombre, será propio del hombre *el animal capaz de conocimiento.* Este lugar ⟨es útil⟩, de un lado, para el que refuta: si el enunciado no es también verdadero acerca de aquello de lo que el nombre lo es, y si no lo es también el nombre acerca de aquello de lo que lo es el enunciado; y, de otro lado, ⟨es útil⟩ para el que establece: si de aquello de lo que se predica el nombre también se predica el enunciado, y si de aquello de lo que se predica el enunciado también se predica el nombre [83].

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si, de aquello de lo que se dice el nombre, no se dice también el enunciado, y si, de aquello de lo que se dice el enunciado, no se dice también el nombre: pues entonces no será propio lo que se había establecido que lo era. V.g.: si *el ser vivo receptivo de conocimiento* es verdad acerca de dios, y *hombre,* en cambio, no se predica de él, no será propio del hombre *el ser vivo receptivo de conocimiento.* El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si, de aquello de lo que se predica el enunciado, también se predica el nombre, y si, de aquello de lo que se predica el nombre, también se predica el enunciado: pues entonces será realmente propio lo que se ha establecido que lo era. V.g.: si de aquello de lo que es verdad el *tener alma,* es verdad *animal,* y de aquello de lo que

[83] Este último parágrafo es una evidente anticipación-resumen del que sigue, por lo que podría suprimirse.

es verdad *animal*, es verdad el *tener alma*, será propio del animal tener alma.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si el sujeto se ha dado como propio de lo que se dice en el sujeto: pues entonces no será propio lo que se había establecido como tal. V.g.: como el que ha dado por propio de *el cuerpo más sutil* el fuego, ha dado el sujeto como propio del predicado, no será el fuego lo propio del cuerpo más sutil. Por eso el sujeto no será propio de lo que está en el sujeto, porque la misma cosa sería propia de varias otras, diferentes en especie. En efecto, en una misma cosa se dan varias otras, diferentes en especie, que se dicen de aquella sola; de todas las cuales sería propio el sujeto si alguien pusiera así lo propio. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si ha dado como propio del sujeto lo que está en el sujeto. En efecto, entonces será propio aun lo que se había establecido que no lo era, siempre que se predique sólo de las cosas de las que se dice lo propio. V.g.: supuesto que, el que ha dicho como propio de la tierra *el cuerpo más pesado por su especie*, ha dado como explicación del sujeto lo que se dice y se predica como propio sólo de ese objeto, estará correctamente establecido lo propio de la tierra.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha dado como explicación lo propio por participación[84]: pues entonces no será propio lo que se había establecido que lo era. En efecto, lo que se da por participación se re- 133a
duce al *qué es ser:* y semejante cosa sería una diferencia que se diría de una sola especie. V.g.: si el que ha dicho como propio del hombre lo *pedestre bípedo* ha dado como explicación lo propio por participación,

[84] Es decir, por participación de las diferencias específicas, pertenecientes a la esfera de lo esencial de cada cosa, al *qué es ser.*

no será propio del hombre lo *pedestre bípedo*. El que establece ⟨ha de ver⟩, en cambio, si lo propio no se ha dado como explicación por participación y sin indicar el *qué es ser*, aun siendo el objeto intercambiable en la predicación: pues entonces será propio aun lo que se había establecido que no lo era. V.g.: puesto que, el que ha sostenido como propio del animal el *estar naturalmente dotado para sentir*, no ha dado lo propio por participación ni indicado el *qué es ser*, aun siendo el objeto intercambiable en la predicación, será propio del animal el estar naturalmente dotado para sentir.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si no cabe que lo propio se dé simultáneamente, sino después o antes que aquello de lo que se dice su nombre: pues entonces no será propio lo que se ha establecido que lo era, no siéndolo nunca o no siéndolo siempre. V.g.: ya que cabe que el *pasear por la plaza pública* se dé en algún individuo tanto antes como después del ⟨*ser*⟩ *hombre*, no será propio del hombre el pasear por la plaza pública, bien nunca, bien no siempre. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si necesariamente se da siempre al mismo tiempo, no siendo ni definición ni diferencia: pues entonces será propio aun lo que se había establecido que no lo era. V.g.: como *el animal capaz de conocimiento* se da siempre necesariamente a la vez que el hombre, no siendo ni diferencia ni definición, será propio del hombre *el animal capaz de conocimiento*.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si un mismo *propio* no lo es de las mismas cosas en cuanto tales: pues entonces no será propio lo que se había establecido que lo era. V.g.: como no es propio de lo *perseguible* el *parecer bueno a algunos*, tampoco será propio de lo *deseable* el *parecer bueno a algunos:* en efecto, lo perseguible y lo deseable es lo mismo. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si un mismo *propio* lo es de lo mismo en cuanto tal: pues entonces será propio aun

lo que se había establecido que no lo era. V.g.: como quiera que se dice del hombre, en cuanto hombre, el *tener un alma tripartita*, también del mortal, en cuanto mortal, será propio el *tener un alma tripartita.* Este lugar es también útil en el caso del accidente: pues en unas mismas cosas, en cuanto tales, es preciso que se dé o no se dé lo mismo.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo propio no es siempre lo mismo en especie de las cosas que son lo mismo en especie: pues tampoco de lo dicho será propio lo que se ha establecido que lo era. V.g.: supuesto que el hombre y el caballo son lo mismo en especie[85], pero no siempre es propio del caballo el *tenerse en pie por sí mismo*, no será propio del hombre el *moverse por sí mismo:* pues es lo mismo en especie el moverse y el tenerse en pie por uno mismo, y se da accidentalmente en cada uno de aquéllos en cuanto animales. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si lo propio es siempre lo mismo en especie de las cosas que son lo mismo en especie: pues entonces será propio aun lo que se había establecido que no lo era. V.g.: como es propio del hombre el *ser pedestre bípedo*, también será propio del ave el *ser alado bípedo:* pues cada uno de éstos es lo mismo en especie, en cuanto que lo uno son las especies que están bajo el mismo género, *animal*, y lo otro son como las diferencias del género *animal*. Pero este lugar es falso cuando una de las cosas que se dicen se da en una sola especie y la otra se da en muchas, como, por ejemplo, *lo pedestre cuadrúpedo.*

Puesto que lo *idéntico* y lo *distinto* se dicen de muchas maneras, es trabajoso, para el que lo aborda sofísticamente, dar lo propio como explicación de una

---

85 Es decir, cada uno de ellos constituye, para todos los individuos que llevan su nombre, una misma especie.

única cosa solamente. En efecto, lo que se da en una cosa a la que le sobreviene un accidente, también se dará en el accidente tomado conjuntamente con la cosa a la que sobreviene, v.g.: lo que se da en el hombre se dará también en el hombre blanco, si es que hay un hombre blanco, y lo que se dé en el hombre blanco se dará también en el hombre. Quizá alguien ponga en cuestión la mayoría de los *propios*, haciendo al sujeto en sí distinto del acompañado por un accidente, v.g.: diciendo que una cosa es el hombre y otra el hombre blanco; más aún, haciendo distintos el estado y aquello que se dice de acuerdo con el estado. En efecto, lo que se da en el estado también se dará en lo que se dice de acuerdo con el estado, y lo que se da en lo que se dice de acuerdo con el estado también se dará en el estado. V.g.: puesto que el conocedor se dice que lo es en virtud del conocimiento, no será propio del conocimiento el estar a salvo de la duda provocada por un argumento: pues entonces también el conocedor estaría a salvo de la duda provocada por un argumento. El que establece, en cambio, ha de decir que no es distinto, sin más, aquello en lo que se da un accidente, y el accidente tomado junto con aquello en lo que se da, aunque se llaman *distintos* por ser distinto para ellos el ser: pues no es lo mismo, para el hombre, ser
134a hombre, y, para el hombre blanco, ser hombre blanco. Además, hay que considerar las inflexiones al hablar, a saber, que[86] ni el conocedor será *lo* que está a salvo de la duda provocada por un argumento, sino *el* que está a salvo de la duda provocada por un argumento, ni el conocimiento, *lo* que está a salvo de la duda provocada por un argumento, sino *el* que está a salvo de la duda provocada por un argumento. En efecto, al que

[86] Ver variante 14.

se opone con todos los medios, hay que hacerle frente con todos los medios.

5. *Otros lugares*

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si, al querer dar como explicación lo que se da por naturaleza, se expone con un modo de expresión tal que viene a significar lo que se da siempre: pues parecería que, lo que se ha establecido como propio, puede ser removido. V.g.: supuesto que, el que ha dicho como propio del hombre lo *bípedo*, quiere aplicar lo que se da por naturaleza, mientras que con esa expresión indica algo que se da siempre[87], no será propio del hombre lo *bípedo:* en efecto, no todo hombre tiene dos pies. El que establece, en cambio, ha de ver si se quiere aplicar lo propio que se da por naturaleza y cuyo modo de expresión significa realmente eso: pues entonces lo propio no será removido. V.g.: supuesto que, el que ha dado como propio del hombre *el animal capaz de conocimiento,* quiere y consigue, con esa expresión, significar lo propio que se da por naturaleza, entonces lo propio no será removido ⟨argumentando⟩ que no es propio del hombre *el animal capaz de conocimiento.*

Además, a todo cuanto se dice de acuerdo con otra cosa primera, o tomado ello mismo como primero, es trabajoso aplicarle lo propio: pues, si das lo propio de algo ⟨que depende⟩ de otra cosa, también será verdad acerca de esta primera, y si lo expones de la primera, también se predicará de la que depende de ella.

[87] Lo que se da «por naturaleza» y lo que se da «siempre» se diferencian, como se desprende del contexto aristotélico, en que lo segundo es imposible, por definición, que deje de darse; en tanto que lo primero, aun estando el sujeto dotado de ello por propia naturaleza, puede, debido a un accidente, llegar a faltar, como es el caso del tener dos pies (todo hombre normal *nace* con dos pies, pero puede perderlos accidentalmente).

V.g.: si alguien da como propio de la superficie el *estar coloreada,* también acerca del cuerpo será verdad el *estar coloreado,* y, si se predica del cuerpo, también se predicará de la superficie.

En algunos de los *propios* sucede que la mayoría de las veces surge un error por no distinguir cómo y acerca de qué cosas se sostiene lo propio. En efecto, todos tratan de explicar ⟨como sentido adecuado de⟩ lo propio, o bien lo propio que se da por naturaleza —como, por ejemplo, del hombre, lo *bípedo*— o bien lo propio de hecho —como, por ejemplo, de un hombre cualquiera, el *tener cuatro dedos*—, o bien lo propio de la especie —como, por ejemplo, del fuego, *lo más sutil*—, o bien lo propio sin más —como, por ejemplo, del ser vivo, el *vivir*—, o bien lo propio según otra cosa —como, por ejemplo, del alma, lo *prudente*—, o bien lo propio como primordial —como, por ejemplo, de lo racional, lo *prudente*—, o bien lo propio por poseer un estado —como, por ejemplo, del conocedor, el *estar a salvo de la duda provocada por un argumento* (en efecto, por ningún otro motivo distinto de poseer un cierto estado es por lo que estará a salvo de la duda provocada por un argumento)—, o bien, lo propio por ser un estado poseído —como, por ejemplo, del conocimiento, *lo que está a salvo de la duda provocada por un argumento*—, o bien lo propio por ser participado —como, por ejemplo, del animal, el *sentir* (en efecto, también siente algún otro, como el hombre, pero siente precisamente en cuanto participa de esto)—, o bien lo propio por participar —como, por ejemplo, del ser vivo individual, el *vivir*—.

Así, pues, de no haber añadido lo de *por naturaleza*[88], se incurre en error, porque cabe que lo que se da

[88] Este párrafo enlaza claramente con el párrafo 1.º del presente capítulo, aplicando lo dicho entonces a lo que se acaba de decir en el párrafo anterior.

por naturaleza no se dé efectivamente en aquello en lo que se da por naturaleza, como, por ejemplo, para el hombre, el *tener dos pies*. Y, de no haber precisado que se aplica lo que se da de hecho, ocurrirá que aquello no será ⟨siempre⟩ tal cual se da ahora, como, por ejemplo, el que el hombre tenga cuatro dedos. De no haberse indicado que[89] se pone como primero, o como dependiente de otra cosa, ⟨ocurrirá⟩ que no será verdad también el nombre acerca de aquello de lo que lo es el enunciado, como, por ejemplo, el *estar coloreado*, si se ha dado como propio de la superficie o del cuerpo. De no haber dicho previamente que lo propio se ha dado como explicación por poseer un estado o por ser un estado poseído, ⟨se incurre en error⟩ porque no será propio: en efecto, si lo propio se aplica por ser un estado poseído, se dará en la cosa que lo posee, y si se aplica por poseer un estado, se dará en la cosa poseída como estado; como, por ejemplo, *lo que está a salvo de la duda provocada por un argumento*, puesto como propio del conocimiento o del conocedor. De no haber añadido la aclaración de que es propio por participar o por ser participado, ⟨se incurre en error,⟩ porque lo propio se dará también en otras cosas: en efecto, si se aplica por ser participado, ⟨se dará⟩ en lo que participa de ello, y si se aplica por participar, ⟨se dará⟩ en lo participado, como, por ejemplo, si el vivir se propusiera como propio del animal individual o del animal ⟨en general⟩. De no haber detallado que es lo propio de la especie, ⟨ocurrirá⟩ que se dará en una sola de las cosas que están incluidas en aquello de lo que se sostiene lo propio: en efecto, lo superlativo se da en una sola cosa, como, por ejemplo, *lo más ligero* referido al fuego. Pero, a veces, aun habiendo añadido lo de *para la especie*, se comete error. Pues será pre-

---

89 Ver variante 15.

ciso que sólo haya una especie de las cosas mencionadas cuando se añada lo de *para la especie;* ahora bien, en algunos casos esto no ocurre, como, por ejemplo, en el mismo caso del fuego. Pues no hay una sola especie de fuego: en efecto, el ascua, la llama y la luz son distintas en especie, aun siendo fuego cada una de ellas. Por eso es necesario, cuando se añada lo de *para la especie,* que no haya otra especie de lo mencionado, porque lo que se dijera como propio se daría en unas cosas más y en otras menos, como, por ejemplo, en el caso del fuego, *lo más sutil:* pues la luz es más sutil que el ascua y la llama. Y esto no debe producirse, a no ser que el nombre se predique más acerca de aquello de lo que el enunciado es más verdadero; si no, no se cumplirá que, de aquello de lo que el enunciado es más verdadero, también el nombre lo es más. Además de esto, sucederá también que lo propio de aquello que es sin más y de aquello que es en grado máximo coincidirán en aquello que es eso mismo sin más, como, por ejemplo, ocurre con *lo más sutil* en el caso del fuego: pues también será esto mismo lo propio de la luz; en efecto, la luz es lo más sutil. Así, pues, si lo propio lo aplica otro, hay que aprovechar esta objeción; en cambio, si lo hace uno mismo, no hay que concederla, sino que, apenas expuesto lo propio, hay que precisar el modo como se expone.

Después, el que refuta ha de ver si se propuso una cosa como propia de sí misma: pues entonces no será propio lo que se ha establecido que lo era. En efecto, una cosa, por sí misma, indica lo ⟨que es⟩ el ser para ella[90]; ahora bien, lo que indica el ser de algo no es un *propio* sino una definición. V.g.: como, el que ha dicho que es propio de lo bello *lo que tiene prestancia,* ha dado una cosa como propia de sí misma (⟨pues⟩

[90] Es decir, lo esencial de la esencia (cf., *supra,* n. 12).

lo bello y *lo que tiene prestancia* son lo mismo), no será propio de lo bello *lo que tiene prestancia.* El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si no se ha dado una cosa como propia de sí misma, pero se ha propuesto algo intercambiable en la predicación: pues entonces será propio aun lo que se había establecido que no lo era. V.g.: como, el que ha puesto como propio del animal el *ser entidad animada,* no propuso una cosa como propia de sí misma, pero ha dado como explicación algo que es intercambiable en la predicación, será propio del animal el *ser entidad animada.*

Después, en el caso de los compuestos de partes semejantes, hay que mirar, por parte del que refuta, si lo propio del todo completo no es verdad acerca de la parte, o si lo de la parte no se dice acerca del todo: pues entonces no será propio lo que se ha establecido que lo era. Ahora bien, en algunos casos viene a suceder esto: en efecto, en lo tocante a los compuestos de partes semejantes podría uno dar como explicación lo propio, unas veces, con la vista puesta en el todo, y otras veces dirigiendo la atención a lo que se dice con arreglo a una parte; pero ni lo uno ni lo otro estará correctamente dado como explicación. V.g.: en lo tocante al todo, si el que ha dicho como propio del mar *la mayor masa de agua salada* expuso lo propio de un compuesto de partes semejantes, pero lo ha dado de un tipo tal que no es verdad acerca de la parte (pues el mar concreto no será la mayor masa de agua salada), no puede ser propio del mar *la mayor masa de agua salada.* Y en lo tocante a la parte, v.g.: si el que ha puesto como propio del aire *lo que es respirable* ha dicho lo propio de un compuesto de partes semejantes, y lo ha dado de un tipo tal que es verdad acerca del aire particular, pero no se dice acerca del conjunto (pues el conjunto no es respirable), no será propio del aire *lo que es respirable.* El que establece, en cambio, 135b

⟨ha de ver⟩ si es verdad de cada una de las cosas compuestas de partes semejantes y también de ellas mismas como conjunto: pues entonces será propio ⟨aun⟩ lo que se había establecido que no lo era. V.g.: como es verdad, acerca de toda la tierra, que se desplaza hacia bajo de acuerdo con su naturaleza, y esto es propio de la tierra particular en tanto que tierra, será propio de la tierra el desplazarse hacia bajo de acuerdo con su naturaleza.

6. *Otros lugares*

Después, a partir de los opuestos, hay que mirar, por parte del que refuta, primeramente a partir de los contrarios, si lo propio de lo contrario no es lo contrario: en efecto, entonces tampoco lo propio del ⟨otro⟩ contrario será lo contrario ⟨de lo primero⟩. V.g.: supuesto que lo contrario de la justicia es la injusticia, y, de lo mejor, lo peor, pero no es propio de la justicia lo mejor, tampoco será propio de la injusticia lo peor. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si lo contrario es propio de lo contrario, pues entonces también lo contrario ⟨de lo primero⟩ será propio del otro contrario. V.g.: supuesto que lo malo es contrario de lo bueno, y lo rechazable, de lo deseable, si lo deseable es propio de lo bueno, también lo rechazable será propio de lo malo.

En segundo lugar, a partir de lo *respecto a algo,* el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo *respecto a algo* no es propio de lo *respecto a algo,* pues entonces tampoco lo correlativo ⟨de lo primero⟩ será propio de lo correlativo ⟨de lo segundo⟩. V.g.: como lo doble se dice respecto a la mitad, y *lo que excede,* respecto a *lo excedido,* y como *lo que excede* no es propio de lo doble, tampoco *lo excedido* será propio de la mitad. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si lo *respecto a algo* es propio de lo

respecto a algo, pues entonces también lo correlativo ⟨de lo primero⟩ será propio de lo correlativo ⟨de lo segundo⟩. V.g.: como lo doble se dice respecto a la mitad, y *dos* respecto a *uno,* y como es propio de lo doble *lo que es como dos respecto a uno,* será propio de la mitad *lo que es como uno respecto a dos.*

En tercer lugar, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo que se dice de acuerdo con la posesión no es propio de la posesión: pues tampoco será propio de la privación lo que se dice de acuerdo con la privación. Y, si no es propio de la privación lo que se dice de acuerdo con la privación, tampoco será propio de la posesión lo que se dice acerca de la posesión. V.g.: como no se dice que la insensibilidad sea propia de la sordera, tampoco se dirá que sea propio del oído el sentir. El que establece ⟨ha de ver⟩, en cambio, si lo que se dice de acuerdo con la posesión es propio de la posesión: pues también lo que se dice de acuerdo con la privación será propio de la privación; y, si lo que se dice de acuerdo con la privación es propio de la privación, también de la posesión será propio lo que se dice acerca de la posesión. V.g.: dado que es propio de la vista el ver, en la medida en que tengamos vista, también será propio de la ceguera el no ver, en la medida en que no tengamos vista aun estando naturalmente dotados para tenerla.

Después, hay que partir de las afirmaciones y de las negaciones, y, en primer lugar, de las cosas mismas que se predican. Ahora bien, este lugar sólo es útil para el que refuta. V.g.: si la afirmación o lo dicho de acuerdo con la afirmación es propio de la cosa[91]: pues entonces no será propio de ella la negación ni lo dicho de acuerdo con la negación. Y, si la negación o lo dicho de acuerdo con la negación es propio, no lo será la

[91] Es decir, del sujeto de tal afirmación.

afirmación ni lo que se dice de acuerdo con la afirmación; v.g.: como es propio del animal lo animado, no será propio del animal lo no animado.

En segundo lugar, a partir de las cosas que se predican o no se predican, y de aquellas acerca de las que se predica o no se predica, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si la afirmación no es propia de la afirmación: pues entonces tampoco la negación será propia de la negación. Y, si la negación no es propia de la negación, tampoco la afirmación será propia de la afirmación. V.g.: como no es propio del hombre el animal, tampoco el no animal será propio del no hombre[92]; y, si no parece propio del no-hombre el no animal, tampoco el animal será propio del hombre. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si la afirmación es propia de la afirmación: pues entonces también la negación será propia de la negación; y, si la negación es propia de la negación, también la afirmación será propia de la afirmación. V.g.: como es propio del *no ser vivo* el *no vivir,* será propio del *ser vivo* el *vivir;* y, si parece propio del *ser vivo* el *vivir,* también parecerá propio del *no ser vivo* el *no vivir.*

En tercer lugar, a partir de los sujetos, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo que se ha aplicado como propio es propio de la afirmación: pues entonces la misma cosa no será propia también de la negación. Y, si lo que se ha dado como explicación es propio de la negación, no será propio de la afirmación. V.g.: como es propio

[92] En otros textos lógicos seguramente más maduros, en que lo *formal* aparece más decantado, Aristóteles rechaza la interpretación de expresiones del tipo *no-hombre* como negaciones (cf. *De interpr.* 2, 16a30-32). En realidad, el uso que aquí hace Aristóteles de «afirmación» y «negación» no es el habitual en el *De interpretatione* y los *Analytica,* donde se designan así los enunciados declarativos; aquí, en cambio, equivalen, más bien, a «términos positivos» – «términos negativos».

del animal lo animado, no será propio del no animal lo animado. El que establece ⟨ha de ver⟩, en cambio, si lo que se ha dado como explicación no es propio de la afirmación, en cuyo caso lo sería de la negación. Ahora bien, este lugar es falso[93]: pues la afirmación no es propia de la negación ni la negación lo es de la afirmación. En efecto, la afirmación no se da, en modo alguno, en la negación, mientras que la negación se da 136 b
en la afirmación, pero no como *propio.*

Después, a partir de los miembros de una misma división[94], el que refuta ⟨ha de ver⟩ si ninguno de los miembros es propio de ninguno de los restantes miembros de la división: pues tampoco lo que se ha establecido será propio de aquello de lo que se supone propio. V.g.: como *ser vivo sensible* no es propio de ninguno de los otros seres vivos, el *ser vivo inteligible* no será propio de dios. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si cualquiera de los restantes miembros de la división es propio de cada uno de estos miembros: pues entonces también lo restante será propio de aquello de lo que se ha establecido que no lo era. V.g.: como, en el caso de la prudencia, es propio de ella que sea por su propia naturaleza una virtud de lo racional, también, si se toman así cada una de las otras virtudes, resultará propio de la templanza el ser por su propia naturaleza una virtud de lo concupiscible.

7. *Otros lugares*

Después, a partir de las inflexiones, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si tal inflexión no es propia de tal otra: pues entonces tampoco aquélla lo será de aquella otra. V.g.: como *decentemente* no es propio de *justamente,* tampo-

[93] Se entiende que es falso *construenti,* «para el que establece» la tesis, según expresión boeciana.

[94] Los llamados *coordinados.*

co lo decente será propio de lo justo. El que establece, en cambio, ha de ver si tal inflexión es propia de tal otra: pues entonces también aquélla lo será de aquella otra. V.g.: como es propio del hombre lo pedestre bípedo, también será propio de *para el hombre* que se diga de él *para lo pedestre bípedo*. Ahora bien, en lo enunciado de acuerdo con las inflexiones, no sólo hay que atender al enunciado mismo, sino también a los opuestos, como se ha dicho, por ejemplo, en lugares anteriores[95]; el que refuta, por su parte, ⟨ha de ver⟩ si la inflexión de un opuesto no es propia de la inflexión de otro opuesto: pues entonces tampoco la inflexión del opuesto ⟨a aquél⟩ será propia de la inflexión del opuesto ⟨a éste⟩. V.g.: como *decentemente* no es propio de *justamente*, tampoco *indecentemente* será propio de *injustamente*. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si la inflexión de un opuesto es propia de la inflexión de otro: pues entonces también la inflexión del opuesto ⟨a aquél⟩ será propia de la inflexión del opuesto ⟨a éste⟩. V.g.: como es propio del bien lo mejor, también será propio del mal lo peor.

Después, a partir de lo que se comporta de manera semejante, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo que se comporta de manera semejante no es propio de lo que también se comporta de manera semejante: pues entonces tampoco aquello que se comporta de manera semejante será propio de aquello otro que se comporta de manera semejante. V.g.: como quiera que el arquitecto se comporta, en cuanto a realizar una casa, de manera semejante al médico en cuanto a producir la salud, y no es propio del médico producir la salud, no
137a será propio del arquitecto realizar una casa. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si lo que se comporta de manera semejante es propio de lo que se comporta

---

95 Cf., *supra*, II 9, 114b6-15.

de manera semejante: pues entonces también aquello que se comporta de manera semejante será propio de aquello otro que se comporta de manera semejante. V.g.: como el médico se comporta, en cuanto productor de salud, de manera semejante al gimnasta en cuanto productor de vigor, y es propio del gimnasta ser productor de vigor, será propio del médico el ser productor de salud.

Después, a partir de las cosas que se comportan de idéntica manera, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo que se comporta de la misma manera no es propio de esto otro que se comporta de la misma manera: pues entonces tampoco aquello que se comporta de la misma manera será propio de aquello otro que se comporta de la misma manera. Pero, si lo que se comporta de la misma manera es propio de lo que se comporta de la misma manera, entonces tampoco será propio de aquello de lo que se ha establecido que lo era. V.g.: supuesto que la prudencia se comporta de idéntica manera respecto a lo decente y lo indecente, por ser ella el conocimiento de ambas cosas, si no es propio de la prudencia ser el conocimiento de lo decente, tampoco será propio de ella ser el conocimiento de lo indecente. Pero, si es propio de la prudencia ser el conocimiento de lo decente, no será propio de ella ser el conocimiento de lo indecente: pues es imposible que la misma cosa sea propia de varias [96]. Para el que establece, en cambio, este lugar no tiene ninguna utilidad: pues lo que se

[96] Pacius, el primero, y tras él un buen número de editores y traductores han considerado sospechoso este ejemplo, seguramente introducido, en palabras de Pacius, «malo aliquo interprete». (Ross considera aceptable la primera parte y corrupta la segunda.) La razón de este rechazo la sintetiza Tricot diciendo que el ejemplo en cuestión alude a la relación, no entre un atributo y dos sujetos, sino entre dos atributos y un sujeto.

comporta de manera idéntica se compara como una cosa respecto a varias.

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo que se dice según el ser no es propio de lo que se dice según el ser: pues entonces tampoco el dejar de ser será propio de lo que se dice según el dejar de ser, ni el llegar a ser, de lo que se dice según el llegar a ser. V.g.: supuesto que no es propio del hombre el ser animal, tampoco será propio de llegar a ser hombre el llegar a ser animal; ni será propio de dejar de ser hombre el dejar de ser animal. Del mismo modo se ha de aplicar también esto al ser y al dejar de ser a partir del llegar a ser, y al ser y al llegar a ser a partir del dejar de ser, tal como se ha hecho ya con el llegar a ser y el dejar de ser a partir del ser. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si es propio de lo ordenado según el ser lo ordenado según esto mismo: pues entonces también de lo dicho según el llegar a ser, y de lo dicho según el dejar de ser, será propio lo dado como explicación según esto mismo. V.g.: supuesto que es propio del hombre el ser mortal, también será propio de llegar a ser hombre el llegar a ser mortal, y, de dejar de ser
137b hombre, el dejar de ser mortal. Del mismo modo se ha de aplicar también esto al ser, y a todo lo derivado, tanto a partir del llegar a ser como del dejar de ser, tal como se ha dicho ya para el que refuta.

Después, hay que atender a la idea[97] de lo establecido, el que refuta ⟨viendo⟩ si no se da en la idea, o no de acuerdo con aquello según lo cual se dice, la cosa de la que lo propio se dio como explicación: pues entonces no será propio lo que se había establecido que lo era. V.g.: supuesto que en el hombre en sí no se da el estar en reposo en cuanto hombre, sino en cuanto

97 En sentido platónico: curiosa concesión metodológica a la teoría de las ideas.

idea, no será propio del hombre el estar en reposo. El que establece, en cambio, ⟨viendo⟩ si se da en la idea, y bajo el aspecto en el que se dice, aquello mismo de lo que se ha establecido que no era propio: pues entonces será propio aun lo que se ha establecido que no lo era. V.g.: supuesto que se da en el animal en sí el estar compuesto de alma y cuerpo, y que, en cuanto animal, se da realmente en él esto, será propio del animal el estar compuesto de alma y cuerpo.

8. *Otros lugares*

Después, a partir del *más* y el *menos*, primero el que refuta ⟨ha de mirar⟩ si lo más no es propio de lo más: pues entonces tampoco lo menos será propio de lo menos, ni lo mínimo de lo mínimo, ni lo máximo de lo máximo, ni lo *sin más* de lo *sin más*. V.g.: supuesto que el estar más coloreado no es propio de lo que es más cuerpo, tampoco el estar menos coloreado será propio del ser menos cuerpo, ni, en general, el estar coloreado será propio del cuerpo. El que establece, en cambio, ⟨ha de mirar⟩ si lo más es propio de lo más: pues entonces también lo menos será propio de lo menos, y lo mínimo, de lo mínimo, y lo máximo, de lo máximo, y lo *sin más*, de lo *sin más*. V.g.: supuesto que es propio de ser más animal el sentir más, también de ser menos animal será propio el sentir menos, y de lo mínimo, lo mínimo, y de lo *sin más*, lo *sin más*.

También, a partir de lo *sin más*, hay que mirar a las mismas cosas, refutando si lo *sin más* no es propio de lo *sin más:* pues entonces tampoco lo más será propio de lo más, ni lo menos, de lo menos, ni lo máximo, de lo máximo, ni lo mínimo, de lo mínimo. V.g.: supuesto que no es propio del hombre lo honesto, tampoco del ser más hombre será propio lo más honesto. Estableciendo, en cambio, si lo *sin más* es propio de lo *sin más*, pues

entonces también lo más será propio de lo más, y lo menos, de lo menos, y lo mínimo, de lo mínimo, y lo máximo, de lo máximo. V.g.: supuesto que es propio del fuego el *ser arrastrado hacia arriba por naturaleza,* también del ser más fuego será propio el *ser arrastrado*
138a *más hacia arriba por naturaleza.* Del mismo modo hay que mirar a todas estas cosas a partir también de las otras.

En segundo lugar, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si lo más no es propio de lo más: pues entonces tampoco lo menos será propio de lo menos. V.g.: supuesto que es más propio del animal el sentir que del hombre el conocer, y que no es propio del animal el sentir, no será propio del hombre el conocer. El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si lo menos es propio de lo menos: pues entonces también lo más será propio de lo más. V.g.: supuesto que es menos propio del hombre el *ser dócil por naturaleza* que del animal el vivir, y es propio del hombre el *ser dócil por naturaleza,* también será propio del animal el vivir.

En tercer lugar, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si la cosa en cuestión no es propia de aquello de lo que es más propia: pues entonces tampoco será propia de aquello de lo que es menos propia. Y, si es propio de aquello, no lo será de esto. V.g.: supuesto que estar coloreado es más propio de la superficie que del cuerpo, y no es propio de la superficie, tampoco lo será del cuerpo. Pero, si es propio de la superficie, tampoco será propio del cuerpo. Para el que establece, en cambio, este lugar no es útil: pues es imposible que la misma cosa sea propia de varias.

En cuarto lugar, el que refuta ha de ver si lo más propio de tal cosa no es propio de ella: pues entonces tampoco lo que es menos propio de tal cosa será propio de ella. V.g.: supuesto que es más propio del animal lo sensible que lo divisible, y no es propio del animal

lo sensible, tampoco lo será lo divisible. El que establece, en cambio, ‹ha de ver› si lo que es menos propio de tal cosa es propio de ella: pues entonces también lo que es más propio de tal cosa será propio de ella. V.g.: supuesto que es menos propio del animal el sentir que el vivir, y es propio del animal el sentir, también será propio del animal el vivir.

Después, a partir de lo que se da en algo de manera semejante, el que refuta ‹ha de ver› primeramente si lo que es de manera semejante no es propio de aquello de lo que ‹aparentemente› es propio de manera semejante: pues tampoco lo ‹otro› que es propio de manera semejante será propio de aquello de lo que ‹aparentemente› es propio de manera semejante. V.g.: supuesto que el tener concupiscencia es propio de lo concupiscible de manera semejante a como el razonar es propio de lo racional, y el tener concupiscencia no es propio de lo concupiscible, entonces el razonar tampoco será propio de lo racional. El que establece, en cambio, ‹ha de ver› si lo que es propio de manera semejante es propio de aquello de lo que ‹presuntamente› es propio de manera semejante: pues entonces también lo ‹otro› que es propio de manera semejante lo será realmente de aquello de lo que lo es. V.g.: supuesto que el ‹sujeto› primero de la prudencia es propio de lo racional de manera semejante a como el ‹sujeto› primero de la templanza es propio de lo concupiscible, y es realmente propio de lo racional el ‹sujeto› primero de la prudencia, también será propio de lo concupiscible el ‹sujeto› primero de la templanza.

En segundo lugar, el que refuta ‹ha de ver› si lo que es propio de manera semejante ‹de algo›, no es realmente propio de ello: pues entonces tampoco lo ‹otro› que es propio de manera semejante ‹de algo› será propio de ello. V.g.: supuesto que es propio del hombre, de manera semejante, el ver y el oír, y no es propio

del hombre el ver, tampoco será propio del hombre el oír. El que establece, en cambio, ha de ver, si lo que es propio de manera semejante de una misma cosa es propio de ella: pues entonces también lo ⟨otro⟩ que es propio de manera semejante de una misma cosa será propio de ella. V.g.: supuesto que es propio de alma, de manera semejante, el que una parte de ella sea el ⟨sujeto⟩ primero de lo concupiscible, y otra el ⟨sujeto⟩ primero de lo racional, si es realmente propio del alma el que una parte de ella sea el ⟨sujeto⟩ primero de lo concupiscible, será también propio del alma el que una parte de ella sea el ⟨sujeto⟩ primero de lo racional.

En tercer lugar, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si ⟨algo⟩ no es propio de aquello de lo que ⟨presuntamente⟩ es propio de manera semejante, pues entonces tampoco será propio de aquello ⟨otro⟩ de lo que ⟨presuntamente⟩ es propio de manera semejante. Y, si es propio de aquello, no será propio de lo otro. V.g.: supuesto que quemar es propio, de manera semejante, de la llama y del ascua, si no es realmente propio de la llama el quemar, tampoco lo será del ascua. Pero, si es propio de la llama, no lo será del ascua. Para el que establece, en cambio, este lugar no tiene ninguna utilidad.

Ahora bien, el que ⟨argumenta⟩ a partir de las cosas que se comportan de manera semejante, y el que lo hace a partir de las que se dan en algo de manera semejante, difieren en que aquello se toma por analogía, no considerando si algo se da ⟨en una cosa⟩, y esto, en cambio, se toma por comparación a partir del hecho de que algo se dé en alguna cosa.

9. *Otros lugares*

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si, al dar como explicación lo propio en potencia, se ha dado con res-

pecto a lo *que no es*[98], no siendo posible que la potencia se dé en lo que no es: pues entonces no será propio lo que se había establecido que lo era. V.g.: supuesto que, el que ha dicho que es propio del aire *lo respirable en potencia,* ha dado como explicación lo propio (en efecto, es respirable lo que puede ser respirado), pero ha dado como explicación lo propio respecto a lo que no es (en efecto, también sin existir animales capaces por naturaleza de respirar el aire, puede existir el aire: sin embargo, de no existir animales, no es posible la respiración; de modo que no será propio del aire el poder ser respirado cuando no hay animales capaces de respirar), entonces no será propio del aire *lo respirable.* El que establece, en cambio, ⟨ha de ver⟩ si, al 139a
dar como explicación lo propio en potencia, bien se da respecto a lo *que es,* bien respecto a lo *que no es* cuando es posible que la potencia se dé en lo *que no es:* pues entonces será propio aun lo que se ha establecido que no lo era. V.g.: supuesto que el que da como propio de *lo que es* lo *capaz de padecer o de hacer,* al dar como explicación lo propio en potencia, lo ha dado respecto a lo *que es* (pues cuando algo es existente también es capaz de padecer o hacer algo), entonces será propio de lo *que es* lo *capaz de padecer o hacer.*

Después, el que refuta ⟨ha de ver⟩ si se ha puesto lo propio en superlativo: pues entonces no será propio lo que se ha establecido que lo era. En efecto, los que dan lo propio de esta manera se encuentran con que el nombre no es verdad acerca de aquello sobre lo que sí es verdad el enunciado: pues, una vez destruido el objeto, el enunciado no puede ser menos, ya que se dará ante todo en alguna de las cosas existentes. V.g.: si uno diese como explicación propia del fuego *el cuerpo*

98 *Mḕ ón.*

más ligero; pues, una vez eliminado el fuego, quedará algún otro cuerpo que será el más ligero. De modo que no será propio del fuego *el cuerpo más ligero.* El que establece, por su parte, ⟨ha de ver⟩ si no se ha puesto lo propio como superlativo: pues entonces estará bien establecido lo propio. V.g.: supuesto que, el que ha dado como propio del hombre *el animal dócil por naturaleza,* no lo ha dado en superlativo, estará bien establecido lo propio.

LIBRO VI

LUGARES DE LA DEFINICIÓN

1. *División general de los temas*

El estudio sobre la definición tiene cinco partes. En efecto, bien puede ⟨resultar⟩ que la definición no sea verdad en absoluto de aquello de lo que se dice el nombre (en efecto, es preciso que la definición de *hombre* sea verdad acerca de todo hombre), o bien que, habiendo un género, no se haya incluido en el género, o bien que no se haya incluido en el género apropiado (en efecto, es preciso que el que ha incluido la definición en el género agregue las diferencias: pues, de entre las cosas contenidas en la definición, el género parece ser el que en mayor grado significa la entidad de lo definido), o bien que la definición no sea propia (en efecto, es preciso que la definición sea un *propio*, tal como se ha dicho anteriormente[99]), o bien si, aun habiendo hecho todo lo dicho, no se ha definido ni expresado el *qué es ser* de lo definido. Al margen de lo mencionado, queda la posibilidad de que, aunque la cosa esté definida, no se haya definido bien.

Así, pues, si de aquello de lo que es verdad el nombre no es también verdad la definición, hay que examinarlo a partir de los lugares relativos al accidente,

[99] Cf., *supra*, I 4, 101b17-23.

pues también allí toda la consideración surge sobre si 139 b algo es verdadero o no es verdadero. En efecto, cuando al discutir decimos que el accidente se da ⟨en algo⟩, decimos que es verdadero; en cambio, cuando decimos que no se da, decimos que no es verdadero. Ahora bien, si no se ha incluido la definición en el género apropiado, o si la definición dada no es propia, hay que examinarlo a partir de los lugares relativos al género y a lo propio, ya mencionados.

Aún queda decir cómo hay que abordar la cosa si no está definida o si no está bien definida. Primeramente, pues, hay que examinar si no está bien definida. En efecto, es más fácil hacer una cosa cualquiera que hacerla bien; así, pues, es evidente que el error es más frecuente en este caso, puesto que es más trabajoso; de modo que el tratamiento resultará más fácil en este caso que en aquel.

El no ⟨definir⟩ bien se divide en dos partes: una primera, el hacer uso de una explicación oscura (pues es preciso que el que define haga uso de la explicación más clara que sea posible, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento); una segunda, si se ha enunciado una definición más amplia de lo necesario: pues todo lo que se le añada a la definición es superfluo. A su vez, cada una de las divisiones mencionadas se divide en varias partes más.

2. *La oscuridad en la definición*

Así, pues, un lugar del ⟨definir⟩ oscuramente es si lo que se dice es homónimo de alguna cosa, v.g.: que *la generación es un tránsito a la entidad*, y que *la salud es un equilibrio de cosas calientes y cosas frías:* pues el tránsito y el equilibrio son homónimos. Así, pues, no está claro cuál de las cosas indicadas por lo que se dice de varias maneras es lo que quiere decir. De ma-

nera semejante también si, diciéndose lo definido de varias maneras, se enunciara la definición sin haber hecho distinción alguna: pues no estará claro de qué cosa se ha dado la definición, y cabe la posibilidad de que el adversario desacredite lo que ⟨se ha definido⟩ al no ajustarse el enunciado ⟨de la definición⟩ a todas aquellas cosas de las que se ha dado la definición. Tal cosa cabe hacerla, sobre todo, si pasa desapercibida la homonimia. Y también cabe, una vez se ha distinguido de cuántas maneras se dice lo dado en la definición, construir uno mismo un razonamiento: pues, si no se ha enunciado adecuadamente en ninguno de los modos, es evidente que no se habrá definido según el modo ⟨conveniente⟩.

Otro ⟨lugar⟩: si se ha dicho algo metafóricamente, v.g.: que el conocimiento es inquebrantable, o que la tierra es una nodriza, o que la templanza es una consonancia; pues todo lo que se dice en metáfora es oscuro. Cabe también que el que ha dicho la metáfora declare falsamente que ha hablado con propiedad: pues la definición enunciada no se ajustará, por ejemplo, a la templanza: en efecto, toda consonancia se da en los sonidos. Además, si la consonancia fuera el género de la templanza, la misma cosa estaría en dos géneros que no se engloban mutuamente: en efecto, ni la consonancia engloba a la virtud, ni la virtud a la consonancia.

Además, si se usan nombres no habituales[100], v.g.: Platón ⟨cuando llama⟩ al ojo *sombreado por las cejas*[101], o a la tarántula, *de mordedura putrefaciente*, o a la médula, *engendrada por el hueso;* pues todo lo insólito es oscuro.

---

100 *Mḕ keiménois*, lit.: «no establecidos».

101 *Ophryóskion.*

Algunas cosas no se dicen ni con homonimia ni en metáfora ni con propiedad, v.g.: *la ley es la medida o la imagen de las cosas justas por naturaleza.* Tales ⟨enunciados⟩ son inferiores a la metáfora. En efecto, la metáfora hace de alguna manera cognoscible lo significado gracias a la semejanza (pues todos los que metaforizan lo hacen de acuerdo con alguna semejanza); esto último, en cambio, no hace cognoscible la cosa: pues ni se da una semejanza según la cual la ley sea medida o imagen, ni es costumbre decirlo así. De modo que, si uno dice que la ley es con propiedad la medida o la imagen, dice falsedad (pues una imagen es algo que se produce por imitación: y esto no se da en la ley); y si ⟨dice que⟩ no lo es con propiedad, es evidente que ha hablado oscuramente y de manera inferior a cualquiera de las cosas que se dicen en metáfora.

Además, si no es evidente la definición de lo contrario a partir de lo enunciado: pues las ⟨definiciones⟩ bien dadas se refieren también, por añadidura[102] a los contrarios. O si, dicha en sí misma, no está claro de qué es definición, sino que, tal como en las obras de los antiguos pintores, si nadie ha puesto una inscripción, no se conoce qué es cada ⟨figura⟩.

3. *La redundancia en las definiciones*

Así, pues, si no ⟨se define⟩ claramente, hay que examinarlo a partir de tales ⟨lugares⟩. En cambio, si la definición se ha enunciado para demasiadas cosas, hay que mirar, primeramente, si se ha empleado algo que se dé en todas las cosas, o —globalmente— en todas las que existen, o en las que caen bajo el mismo género que lo definido: pues esto, necesariamente, se enuncia para demasiadas cosas. En efecto, es preciso que el gé-

[102] *Prossēmaínei.*

nero separe de los otros géneros, y la diferencia, de lo que está en el mismo género. Así, pues, lo que se da en todas las cosas no separa de ninguna en absoluto; y lo que se da en todas las cosas que están bajo el mismo género no separa de lo que está en el mismo género, de modo que lo así añadido es en vano.

O bien, si lo añadido es propio y, al suprimir esto, también el enunciado que queda es propio e indica la entidad. V.g.: en la definición de *hombre*, la adjunción de *lo capaz de conocimiento* es superflua: pues, al suprimir esto, también el enunciado que queda es propio e indica la entidad. Hablando en general, es superfluo 140b todo lo que, una vez suprimido, ⟨no impide que⟩ lo que queda haga evidente lo definido. Tal es también la definición del alma, si realmente es *el número que se mueve a sí mismo:* pues lo que se mueve a sí mismo es el alma, tal como la define Platón. O bien lo enunciado es propio, pero no indica la entidad al suprimir ⟨en el caso anterior⟩ el número. Así, pues, es difícil aclarar de cuál de las dos maneras es: en todos los casos de este tipo hay que servirse de lo que resulte conveniente ⟨para la discusión⟩; v.g.: que la definición de la bilis es *el primer líquido sin digerir surgido del alimento.* En efecto, lo que es primero es uno, no múltiple, de modo que es superfluo añadir *sin digerir:* pues, al suprimir esto, el enunciado restante será propio: en efecto, no es posible que, a partir del alimento, sea primero tanto esto como aquello. O bien la bilis no es sin más el primer líquido surgido del alimento, sino el primero de los no digeridos, de modo que haya que añadir *sin digerir* (pues, dicho de aquella otra manera, el enunciado no será verdadero, si no es que realmente la bilis es el primero de todos ⟨los líquidos surgidos del alimento⟩).

Además, si algo de lo incluido en el enunciado no se da en todas las cosas que caen bajo la misma especie:

pues el enunciado de este tipo tiene menos fuerza definitoria que los que emplean lo que se da en toda las cosas. En efecto, de aquella manera, si el enunciado restante es propio, también el enunciado entero lo será: pues, añadiendo a lo propio cualquier cosa verdadera, el enunciado entero se hace propio. En cambio, si algo de lo incluido en el enunciado no se da en todas las cosas que caen bajo la misma especie, es imposible que el enunciado entero sea propio: pues no será intercambiable en la predicación acerca del objeto. V.g.: *animal pedestre bípedo de cuatro codos:* en efecto, tal enunciado no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, porque lo *de cuatro codos* no se da en todas las cosas que caen bajo la misma especie.

Y aún, si la misma cosa se ha dicho varias veces, v.g.: al decir que *la concupiscencia es el deseo de lo agradable;* pues toda concupiscencia lo es de lo agradable, de modo que lo que sea idéntico a la concupiscencia lo será también de lo agradable. Así, pues, la definición de la concupiscencia será *el deseo de lo agradable de lo agradable:* pues no difiere en nada decir *concupiscencia* o *deseo de lo agradable,* de modo que ambas cosas serán de lo agradable. O bien esto no es nada absurdo: pues el hombre es bípedo, de modo que también lo que sea lo mismo que el hombre será bípedo; ahora bien, lo que es lo mismo que el hombre es *el animal pedestre bípedo,* conque *animal pedestre bípedo* será bípedo; pero no por ello sobreviene nada absurdo: pues lo bípedo no se predica del animal pedestre (así, en efecto, lo bípedo se predicaría dos veces de la misma cosa), sino que lo bípedo se dice acerca del animal pedestre bípedo, de modo que lo bípedo se
141a predica sólo una vez. De manera semejante también en el caso de la concupiscencia: pues el ser de lo agradable no se predica del deseo, sino del todo, de modo que también allí la predicación se produce una sola

vez. Lo absurdo no es proferir dos veces el mismo nombre, sino predicar varias veces lo mismo acerca de algo, como cuando Jenócrates dice que la prudencia es definitoria y contemplativa de lo existente: pues la definitoria es una cierta ⟨actitud⟩ contemplativa, de modo que dice dos veces lo mismo, al añadir de nuevo *contemplativa*. De manera semejante también todos los que dicen que el enfriamiento es una privación del calor natural: pues toda privación lo es de aquello que se da naturalmente, de modo que es superfluo añadir *natural*, y era suficiente, por el contrario, decir *privación de calor*, puesto que la misma *privación* da a entender que se dice de lo natural.

Y aún, si tras decir lo universal se añadiera también lo particular, v.g.: si se dijera que *la equidad es la atenuación de lo conveniente y lo justo:* pues lo justo es en cierta manera conveniente, de modo que está contenido en lo conveniente. Así, pues, lo justo es redundante, pues, habiéndose enunciado ya un universal, se ha añadido un particular. También, ⟨si se dice⟩ que *la medicina es el conocimiento de las cosas saludables para el animal y el hombre*, o que *la ley es la imagen de las cosas bellas y justas por naturaleza:* pues lo justo es una cierta cosa bella; de modo que se dice varias veces lo mismo.

4. *Otros lugares*

Así, pues, si se define bien o no, es algo que hay que examinar por estos y tales medios; en cambio, si se ha definido y se ha enunciado el *qué es ser* o no, es algo que se ha de examinar a partir de lo siguiente:

Primero, ⟨ver⟩ si no se ha construido la definición a partir de cosas anteriores y más conocidas. En efecto, cuando la definición se da en vista a conocer lo definido, no conocemos a partir de cualquier cosa, sino a

partir de cosas anteriores y más conocidas, tal como en las demostraciones (en efecto, así procede toda enseñanza y todo aprendizaje); es evidente que, el que no define mediante tales cosas, no ha definido. Y, si no, habrá varias definiciones de la misma cosa: es evidente, en efecto, que también el que ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas ha definido, y mejor, de modo que ambas serán definiciones de lo mismo. Ahora bien, tal cosa no parece admisible: pues, para cada una de las cosas que existen, el *ser que son* es una sola cosa. De modo que, si hay varias definiciones de la misma cosa, el ser de lo definido será idéntico a lo que se indica según cada una de las definiciones. Pero estas cosas no son las mismas, puesto que las definiciones son distintas. Así, pues, es evidente que, el que no ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas, no ha definido.

El no enunciar la definición mediante cosas más conocidas es, pues, posible entenderlo de dos maneras: en efecto, o bien a partir de cosas más desconocidas sin más, o bien más desconocidas para nosotros; pues puede ser de las dos maneras. Así, es más conocido sin más lo anterior respecto a lo posterior, v.g.: el punto lo es más que la línea, la línea más que el plano y el plano más que el sólido, como también la unidad más que el número: pues es anterior y principio de todo número. De manera semejante también la letra más que la sílaba. En cambio, para nosotros, ocurre a veces a la inversa; pues el sólido cae en mayor medida bajo la sensación, y el plano más que la línea, y la línea más que el punto [103]. Pues la mayoría conoce las cosas en

---

[103] *Sēmeîon,* lit.: «señal»; unas líneas más arriba se ha empleado *stigmḗ,* lit.: «marca». Estas oscilaciones en la expresión del concepto de *punto* revelan, una vez más, la ausencia de una terminología unívoca separada del lenguaje corriente.

este orden de prioridad: en efecto, aprenderlas así es propio de un pensamiento cualquiera; aprenderlas de aquella otra manera, en cambio, es propio de un pensamiento riguroso y excepcional.

Así, pues, es mejor sin más tratar de conocer lo posterior mediante lo anterior: pues tal proceder es más rico en conocimiento. No obstante, para los que no tienen la capacidad de conocer por tales medios, quizá sea necesario que el enunciado se construya mediante las cosas conocidas para ellos. Son definiciones de este tipo la del punto, la de la línea y la del plano: pues todas ellas muestran lo anterior mediante lo posterior: en efecto, aquél dicen que es el límite de la línea, ésta, el del plano, y éste, el del sólido. Pero es preciso no ignorar que a los que así definen no les cabe la posibilidad de indicar el *qué es ser* de lo definido, a no ser que, casualmente, la misma cosa sea más conocida para nosotros y más conocida sin más, ya que es preciso que la definición bien hecha se haga mediante el género y las diferencias, y estas cosas son más conocidas y anteriores a la especie. En efecto, el género y la diferencia suprimen con ellos a la especie, de modo que son anteriores a la especie. Pero también son más conocidos: pues al conocer la especie es necesario que se conozcan también el género y la diferencia (pues el que conozca al hombre también conocerá el animal y lo bípedo), en cambio, al conocer el género y la diferencia, no es necesario que se conozca también la especie; de modo que la especie es más desconocida. Además, a los que declaran que son conformes a la verdad tales definiciones, a saber, las que parten de lo conocido para cada uno, les ocurrirá decir que hay muchas definiciones de la misma cosa: pues las cosas conocidas para unos suelen ser distintas de las conocidas para otros, y no las mismas para todos, de modo que habría que dar una 142a
definición distinta para cada individuo, si realmente

conviene que la definición se construya a partir de las cosas más conocidas para cada uno. Además, para los mismos individuos, unas veces son más conocidas unas cosas, otras veces otras; al principio, las cosas sensibles; luego, al hacerse uno más riguroso, al revés; de modo que, según los que declaran que la definición se ha de dar mediante las cosas más conocidas para cada uno, ni siquiera habría que dar siempre la misma definición para el mismo individuo. Así, pues, es evidente que no hay que definir mediante tales cosas, sino mediante las más conocidas sin más: pues sólo así la definición llegará a ser siempre una y la misma. Pero, sin duda, lo conocido sin más no es lo conocido para todos, sino para los que tienen bien dispuesto el pensamiento, así como, por ejemplo, lo saludable sin más lo es para los que tienen bien el cuerpo. Así, pues, es preciso puntualizar cada una de las cosas de este tipo y, al discutir, servirse de ellas con vistas a la conveniencia. Pero existe el máximo acuerdo en que es posible eliminar la definición si uno no ha construido su enunciado ni a partir de las cosas más conocidas sin más ni a partir de cualesquiera que lo sean para nosotros.

Así, pues, un modo de no definir mediante cosas más conocidas es mostrar las cosas anteriores por medio de las posteriores, tal como dijimos antes; otro, si damos la definición de lo que está en reposo y de lo determinado mediante lo indeterminado y en movimiento: pues lo quieto y determinado es anterior a lo que está indeterminado y en movimiento.

De no definir a partir de las cosas anteriores, hay tres modos: el primero, si lo opuesto se define por lo opuesto, v.g.: lo bueno por lo malo: pues los opuestos son simultáneos por naturaleza. Y, para algunos, incluso parece que el conocimiento de ambos es el mismo, de modo que tampoco será uno más conocido que el otro. Ahora bien, es preciso no olvidar que algunas

cosas quizá no es posible definirlas de otra manera, v.g.: lo doble sin la mitad, y todo lo que, de por sí, se dice *respecto a algo*. En efecto, para todas las cosas de este tipo es lo mismo ser que comportarse de cierta manera respecto a algo, de modo que es imposible conocer lo uno sin lo otro: por ello es necesario, en la definición de lo uno, incluir simultáneamente lo otro. Así, pues, es preciso conocer todas las cosas de este tipo, y servirse de ellas como nos parezca que es conveniente.

Otro ⟨lugar⟩: si se ha empleado ⟨en la definición⟩ lo mismo que se define. Esto puede pasar desapercibido cuando no se emplea el mismo nombre de lo definido, v.g.: si se definiera el sol como *astro que aparece de* 142 b
día: pues al emplear *día* se emplea *el sol*. Para que queden al descubierto cosas de este tipo, es preciso sustituir el nombre por su enunciado, v.g.: que el día es la traslación del sol sobre la tierra: pues es evidente que el que ha mencionado la traslación del sol sobre la tierra ha mencionado el sol, de modo que, quien empleó *día*, emplea *el sol*.

Y aún, si un miembro de la división se ha definido mediante el otro miembro de la división, v.g.: lo impar como *lo que es mayor que lo par en una unidad*. En efecto, los miembros de la división de un mismo género son simultáneos por naturaleza; ahora bien, lo impar y lo par son miembros de una misma división, pues ambos son diferencias del número.

De manera semejante, si se ha definido lo superior por los inferiores, v.g.: el número par como *lo que se divide en dos mitades*, o el bien como *la posesión de la virtud:* pues *dos mitades* se ha tomado de *dos*, que es par, y la virtud es *un bien* concreto, de modo que lo primero es inferior a lo segundo. Además, el que emplea lo inferior ⟨a una cosa⟩ emplea también necesariamente esa misma cosa. En efecto, quien emplea *la vir-*

tud emplea *el bien,* puesto que la virtud es un bien concreto, y de manera semejante, también, el que emplea *dos mitades* emplea lo par, puesto que *dividirse en dos mitades* significa *dividirse en dos,* y el dos es par.

5. *Otros lugares*

Hablando, pues, en general, hay un lugar que es el no haber construido la definición mediante cosas anteriores y más conocidas, y lo mencionado son sus partes. Un segundo lugar es si, aun estando el objeto en un género, no se le ha colocado en dicho género. Semejante error ⟨está en⟩ todo aquello en lo que no se establece por la definición el *qué es,* v.g.: la definición del cuerpo como *lo que tiene tres dimensiones,* o si alguien definiera al hombre como *lo que sabe contar.* En efecto, no se dice qué es al tener tres dimensiones, o qué es al saber contar; ahora bien, el género quiere significar el *qué es,* y es la primera cosa que se da por supuesta en la definición de lo mencionado.

Además, si, diciéndose la definición respecto a varias cosas, no se ha dado como explicación respecto a todas ellas, v.g.: si ⟨se ha definido⟩ el conocimiento gramatical como *el de escribir lo que se dicta:* pues es preciso, además, *el de leer.* En efecto, el que ha dado la explicación del escribir no ha hecho en absoluto la definición mejor que el que ha dado la explicación del leer, de modo que ninguno de los dos ⟨lo ha hecho bien⟩, sino el que ha dicho estas dos cosas, puesto que
143a no cabe que haya varias definiciones de lo mismo. En algunos casos, pues, las cosas se comportan verdaderamente tal como se ha dicho; en algunos otros, en cambio, no, v.g.: en todas las cosas que no se dicen por sí mismas respecto a ⟨otras⟩ dos, como, por ejemplo, la medicina como ⟨arte⟩ de producir la salud y la

enfermedad: pues la primera se dice por sí misma [104], la segunda, en cambio, por accidente: pues es ajeno sin más a la medicina el producir la enfermedad. De modo que el que ha dado la explicación por referencia a los dos cosas no ha hecho en absoluto la definición mejor que el que la ha dado por referencia a una de ellas, sino, sin duda, aún peor, puesto que cualquiera de los demás individuos [105] es capaz de producir la enfermedad.

Además, si no se ha dado la explicación respecto a lo mejor, sino respecto a lo peor, cuando son varias las cosas a cuyo respecto se dice lo definido: pues todo conocimiento y toda capacidad parece serlo de lo mejor.

Y aún, si lo dicho no se halla en el género apropiado, examinarlo a partir de los elementos [106] concernientes a los géneros, tal como se ha dicho anteriormente.

Además, si alguien dice ⟨la definición⟩ saltándose los géneros, v.g.: la justicia como *estado productivo de igualdad* o *distributivo de lo igual:* pues el que defina así, se salta *la virtud*. Así, pues, al dejar de lado el género de la justicia, no dice el *qué es ser:* pues la esencia de cada cosa ⟨va⟩ unida al género. Esto es lo mismo que no incluir ⟨lo definido⟩ en el género más próximo: en efecto, el que lo ha incluido en el género más próximo ha enunciado todos los superiores, puesto que todos los géneros superiores se predican de los inferiores. De modo que, o bien hay que incluir ⟨lo definido⟩ en el género más próximo, o bien hay que agregar al género superior todas las diferencias mediante las cuales se define el género más próximo: pues así no se habrá dejado nada de lado, sino que,

[104] Es decir, la producción de salud es intrínseca a la esencia de la medicina.

[105] Es decir, de los profanos en medicina.

[106] «Elementos» como sinónimo de «principios», «reglas metodológicas».

en lugar del nombre, se habrá enunciado con la definición el género inferior. En cambio, el que diga el género superior por sí solo no dice también el género inferior: en efecto, el que dice *planta* no dice *árbol.*

6. *Otros lugares*

Y aún, en lo tocante a las diferencias, hay que mirar, de manera semejante, si se han dicho también las diferencias del género ⟨en cuestión⟩. En efecto, si no se ha hecho la definición con las diferencias propias del objeto, o si se ha dicho algo tal que no puede ser la diferencia de nada en absoluto, v.g.: el animal o la entidad, es evidente que no se ha definido: pues las cosas mencionadas no son diferencias de nada. Ver también si hay algún miembro de la misma división que la diferencia enunciada. En efecto, si no lo hay, es evidente que la enunciada no será diferencia del género
143b ⟨en cuestión⟩: pues todo género se divide por[107] diferencias salidas de la misma división, como, por ejemplo, el animal ⟨es dividido⟩ por lo pedestre, lo alado y lo acuático. O si hay una diferencia salida de la misma división, pero no es verdad acerca del género. En efecto, es evidente que ninguna de las dos será diferencia del género: pues todas las diferencias salidas de la misma división son verdad acerca del género apropiado. De manera semejante también si dicha diferencia es verdad, pero al añadirse al género no da lugar a la especie. En efecto, es evidente que en tal caso ésa no sería una diferencia específica del género: pues toda diferencia específica, junto con el género, produce una especie. Ahora bien, si ésta no es una diferencia, tam-

---

107 «Por» y no «en» (en griego: dativo instrumental sin preposición), pues las diferencias no son subdivisiones salidas de *dentro* del género, sino añadidas desde *fuera.*

poco lo es la enunciada, puesto que ha salido de la misma división que ésta.

Además, si se divide el género por negación, tal como los que definen la línea diciendo que es una longitud sin anchura: pues eso no significa ninguna otra cosa sino que ⟨la línea⟩ no tiene anchura. Así, pues, resultará que el género participa de la especie: pues toda longitud, o tiene o no tiene anchura, ya que, acerca de cada cosa, o es verdad la afirmación o es verdad la negación, de modo que también el género de la línea, al ser una longitud, será sin anchura o con anchura. Ahora bien, *longitud sin anchura* es la definición de una especie, y de manera semejante también una longitud con anchura. En efecto, lo sin anchura y lo que tiene anchura son diferencias; pero la definición de la especie consta de la diferencia y el género, de modo que el género recibiría en este caso el enunciado de la especie. De manera semejante también el enunciado de la diferencia, puesto que una de las diferencias mencionadas se predica necesariamente del género. Este lugar es útil frente a los que sostienen que existen las ideas. En efecto, si existe la longitud en sí misma, ¿cómo se predicará, acerca del género, que tiene anchura o que no la tiene? Pues es preciso que una de las dos cosas sea verdad acerca de toda longitud, si realmente ha de ser verdad acerca del género. Pero esto no ocurre: pues hay tanto longitudes sin anchura como con anchura. De modo que este lugar sólo es útil frente a aquellos que dicen que todo género es numéricamente uno. Esto hacen los que sostienen ⟨la existencia de⟩ las ideas: pues dicen que la longitud en sí misma y el animal en sí mismo son géneros.

Quizá en algunos casos sea necesario que el que define emplee también la negación, v.g.: en las privaciones: pues es ciego el que no tiene vista cuando en realidad está dotado naturalmente para tenerla. Y no

difiere en nada el dividir el género por la negación o por una afirmación tal que tiene necesariamente en-
144a frente una negación salida de la misma división, v.g.: si se ha definido algo como *longitud con anchura:* pues lo que no tiene anchura, y nada más, ha salido de la misma división que lo que tiene anchura, de modo que, una vez más, el género se divide por negación.

Y aún, ⟨ver⟩ si se ha dado como diferencia la especie, como, por ejemplo, los que definen el insulto como *insolencia con burla;* pues la burla es una determinada insolencia, de modo que la burla no es diferencia, sino especie.

Además, ⟨ver⟩ si se ha enunciado como diferencia el género, v.g.: la virtud como *estado bueno u honesto:* pues el bien es el género de la virtud. O es que el bien no es género, sino diferencia, si realmente es verdad que no cabe que la misma cosa esté en dos géneros que no se contengan el uno al otro. En efecto, ni el bien contiene el estado ni el estado contiene el bien: pues no todo estado es un bien ni todo bien es un estado, de modo que ninguno de ambos será género. Así, pues, si el estado es el género de la virtud, es evidente que el bien no es género, sino más bien diferencia. Además, el estado indica qué es la virtud, en cambio, el bien no indica qué es, sino *cuál* es: y la diferencia parece significar un *cual.*

Ver también si la diferencia dada como explicación no significa un *cual,* sino un *esto:* pues parece que toda diferencia indica un *cual.*

Mirar también si la diferencia se da, en lo definido, por accidente. En efecto, ninguna diferencia es de las cosas que se dan por accidente, como tampoco el género: pues no es posible que la diferencia se dé y no se dé en algo.

Además, si se predica del género la diferencia o la especie o algo de lo subordinado a la especie, enton-

ces la cosa no estará definida: pues ninguna de las cosas mencionadas puede predicarse del género, puesto que el género es lo que se dice sobre más cosas. Y aún, si el género se predica de la diferencia: pues el género parece predicarse, no de la diferencia, sino de aquellas cosas de las que se predica la diferencia, v.g.: el animal, acerca del hombre, y del buey, y de todos los demás animales pedestres, pero no de la diferencia misma que se dice acerca de la especie. En efecto, si el animal se predicara de cada una de las diferencias, entonces de la especie se predicarían muchos animales: pues las diferencias se predican de la especie. Además, todas las diferencias serán, o especies, o individuos, si son realmente animales: pues cada uno de los animales es una especie o un individuo.

De manera semejante hay que mirar también si la especie, o alguna cosa inferior a la especie, se predica de la diferencia: en efecto, esto es imposible, puesto que la diferencia se dice sobre más cosas que las especies. Además, ocurrirá que la diferencia será una especie, si realmente se predica de ella alguna de las especies: pues, si se predicara *hombre*, es evidente que la diferencia sería *hombre*. Y aún, si la diferencia no es anterior a la especie: pues es preciso que la diferencia sea posterior al género, pero anterior a la especie.

Mirar también si la diferencia enunciada lo es de otro género que ni contenga ni esté contenido ⟨en el primero⟩: pues no parece que la misma diferencia lo sea de dos géneros que no se contienen mutuamente. Si no, ocurrirá que la misma especie estará en dos géneros que no se contienen el uno al otro. En efecto, cada una de las diferencias comporta el género correspondiente, tal como lo pedestre y lo bípedo llevan consigo lo animal. De modo que, de aquello de lo que es la diferencia, también lo es cada uno de los géneros: así,

pues, es evidente que la especie estaría en dos géneros que no se contienen el uno al otro. O bien es que no es imposible que la misma diferencia lo sea de dos géneros que no se contienen el uno al otro, sino que hay que añadir *y que no están ambos bajo el mismo género*. En efecto, el animal pedestre y el animal alado son géneros que no se contienen el uno al otro, y de ambos es diferencia lo bípedo. De modo que hay que añadir *que tampoco estén ambos bajo el mismo género:* pues estos dos están bajo *animal*. Evidentemente también, no es necesario que la diferencia comporte siempre el género correspondiente, puesto que cabe que la misma diferencia lo sea de dos géneros que no se contengan el uno al otro, sino que sólo uno es necesario que lleve consigo también todos los superiores, como, por ejemplo, lo bípedo comporta, bien el animal alado, bien el pedestre.

Ver también si se ha dado *lo que está en una cosa* como diferencia de la entidad: pues no parece que una entidad difiera de otra por estar en un sitio u otro. Por eso también se censura a los que dividen el animal en pedestre y acuático, como que lo pedestre y lo acuático significan el *donde*. O bien es que en estos casos no es correcto que se censure: pues lo acuático no significa ni *en algo* ni *en algún sitio,* sino *cual*. Pues también podría estar en lugar seco y sería ⟨igualmente⟩ acuático; de manera semejante lo terrestre, aunque esté en el agua, será terrestre y no acuático. Pero, con todo, si alguna vez la diferencia significa *lo que está en algo*, es evidente que se habrá cometido un error.

Y aún, si se ha dado la afección como diferencia: pues toda afección, al ir a más, se aparta de la esencia, mientras que la diferencia no es así, pues parece salvaguardar más aquello de lo que es diferencia y, en definitiva, cada cosa parece imposible que exista sin su diferencia correspondiente: en efecto, si algo no es pe-

destre, no será hombre. En una palabra, de todas las cosas tales que lo que las posee se altera con ellas, ninguna es diferencia suya: pues todas las cosas de este tipo, al ir a más, se apartan de la esencia. De modo que, si se ha dado alguna diferencia de este tipo, se ha cometido un error: pues de ninguna manera nos alteramos en virtud de las diferencias.

También si se ha dado, como diferencia de un *respecto a algo*, una ⟨diferencia⟩ que no es *respecto a* otra cosa: pues las diferencias de lo *respecto a algo* son también respecto a algo, tal como es el caso del conocimiento. En efecto, se le llama ⟨conocimiento⟩ contemplativo[108], práctico y creativo[109]: ahora bien, cada una de estas cosas tiene significado respecto a algo: pues es ⟨conocimiento⟩ contemplativo de algo, y creativo de algo, y práctico de algo.

Mirar también si el que define da la explicación, de cada una de las cosas que son *respecto a algo*, respecto a lo que le corresponde por naturaleza. En efecto, algunas cosas sólo es posible emplearlas respecto a lo que les corresponde por naturaleza, y nada más; otras, en cambio, también respecto a otras cosas, v.g.: la vista sólo respecto al ver; en cambio, con el raspador uno podría también sacar agua. Pero, si alguien definiera el raspador como instrumento para sacar agua, se equivocaría: pues no ha nacido para esto. La definición de aquello respecto a lo cual corresponde algo por naturaleza sería *aquello de lo que se serviría el individuo prudente en cuanto tal y el conocimiento apropiado acerca de cada cosa.*

O si la explicación no se ha dado en relación con lo primordial cuando algo viene a decirse respecto a varias cosas, v.g.: la prudencia como virtud del hombre o del

[108] O «teórico».
[109] *Poiētikê.*

alma, y no de lo racional: en efecto, la prudencia es virtud, ante todo, de lo racional, pues a causa de ello se dice también que el alma y el hombre tienen prudencia.

Además, si aquello de lo que lo definido se dice ser una afección, o disposición, o cualquier otra cosa, no es capaz de recibirla, se ha cometido un error: pues toda disposición y toda afección es natural que se produzca en aquello de lo que es disposición o afección, tal como el conocimiento se produce en el alma, al ser una disposición del alma. Algunas veces se cometen errores 145b en las cosas de este tipo, v.g.: todos los que dicen que el sueño es una impotencia de la sensación, y la incertidumbre[110], una igualdad de razonamientos contrarios, y el dolor, una separación por la fuerza de partes naturalmente unidas. En efecto, ni el sueño se da en la sensación (y sería preciso, si realmente fuera una impotencia de la sensación), ni, de manera semejante, se da tampoco la incertidumbre en los razonamientos contrarios, ni el dolor en las partes naturalmente unidas: pues entonces las cosas inanimadas tendrían dolor, si realmente el dolor estuviera presente en ellas. Tal igualmente la definición de salud, si realmente es *el equilibrio de cosas calientes y cosas frías:* pues sería necesario que las cosas calientes y las cosas frías estuvieran sanas. En efecto, el equilibrio de cada cosa se da en aquello de lo que es equilibrio, de modo que la salud se daría en aquéllas. Además, a los que definen así les ocurre que ponen lo producido en lo productor y viceversa. En efecto, la separación de las partes naturalmente unidas no es dolor, sino productora del dolor, y la impotencia de la sensación no es sueño, sino lo uno productor de lo otro: pues, o bien dormimos por la impotencia, o bien quedamos impotentes por el sueño. De manera semejante, también, la igualdad de razona-

[110] *Aporía.*

mientos contrarios parece ser productora de la incertidumbre: pues cuando, razonando en ambos sentidos [111], nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos sobre qué haremos.

Además, examinar, con arreglo a todos los tiempos, si hay alguna discordancia, v.g.: si se ha definido lo inmortal diciendo que es un ser vivo actualmente incorruptible: pues el ser vivo actualmente incorruptible será lo actualmente inmortal. O bien es que en este caso no ocurrirá así: pues el ser actualmente incorruptible es ambiguo: en efecto, o bien significa que ahora no se corrompe, o bien que ahora no puede corromperse, o bien que ahora es tal que nunca puede corromperse. Así, pues, cuando digamos que un ser vivo es actualmente incorruptible, diremos esto último, a saber, que ahora es tal que nunca puede corromperse; ahora bien, esto era lo mismo que lo inmortal, de modo que no resultará ser inmortal tan sólo en el momento presente. Pero, con todo, si ocurriera que lo dado como explicación con arreglo al enunciado se diera ahora o antes, pero lo correspondiente al nombre no se diera [112], no será la misma cosa ⟨lo definido y la definición⟩. Así, pues, este lugar hay que emplearlo tal como se ha dicho.

7. *Otros lugares*

Hay que mirar también si lo definido se dice mejor de acuerdo con otra cosa que con el enunciado dado, v.g.: si la justicia se llama *capacidad distributiva de lo igual*. En efecto, es más justo el que se propone distribuir lo igual que el que es capaz de hacerlo, de modo que la justicia no será la capacidad distributiva de lo

[111] Es decir, a favor y en contra.

[112] Es decir, que no fuera un atributo permanente, con lo que tampoco sería esencial.

146 a igual: pues entonces el más justo sería el más capaz de distribuir lo igual.

Además, si el objeto admite el *más*, pero lo dado como explicación según el enunciado no lo admite o, a la inversa, lo dado como explicación según el enunciado lo admite, pero el objeto no: pues es preciso que lo admitan ambas cosas o ninguna, si realmente lo dado como explicación según el enunciado es lo mismo que el objeto. Además, si ambos admiten el *más*, pero no toman incremento a la par, v.g.: si el amor es concupiscencia de la unión carnal; pues el que más ama no es el que más concupiscencia tiene de la unión carnal, de modo que ambas cosas no admiten el *más* a la par; ahora bien, eso sería preciso, si realmente fueran la misma cosa.

Además, si, propuestas dos cosas cualesquiera, de aquella de la que más se dice el objeto es de la que menos se dice lo correspondiente al enunciado, v.g.: si el fuego es el cuerpo de partículas más sutiles. En efecto, es más fuego la llama que la luz, en cambio la llama es menos *el cuerpo de partículas más sutiles* que la luz; ahora bien, sería preciso que ambos se dieran más en la misma cosa, si realmente fueran lo mismo. Y aún, si lo uno se da de manera semejante en las dos cosas propuestas, y lo otro, en cambio, no se da de manera semejante en ambas, sino en una más que en otra.

Además, si, respecto a dos cosas, se ha dado la definición con referencia por separado a cada una de ellas, v.g.: lo bello como lo agradable a la vista, o al oído, y lo *que es*, como lo capaz de padecer y de hacer: pues la misma cosa será a la vez bella y no bella, y de manera semejante, también, existente y no existente. En efecto, lo agradable al oído será idéntico a lo bello, de modo que lo no agradable para el oído será idéntico a lo no bello, pues los opuestos a cosas idénticas son

también idénticos; ahora bien, a lo bello se opone lo no bello, y a lo agradable al oído, lo no agradable al oído. Así, pues, es evidente que es lo mismo lo no agradable al oído y lo no bello. Si, pues, algo es agradable a la vista pero no al oído, será también bello y no bello. De manera semejante mostraríamos también que es idéntico lo *que es* y lo *que no es.*

Además, de entre los géneros, las diferencias y todas las demás cosas dadas como explicación en las definiciones, el que construye enunciados en sustitución de los nombres ⟨ha de⟩ mirar si hay alguna discordancia.

8. *Otros lugares*

Si lo definido es *respecto a algo,* por sí mismo o según el género, mirar si en la definición se ha dicho aquello respecto a lo que se dice, o por sí mismo o según el género; v.g.: si se ha definido el conocimiento **146b** como *aprehensión en la que no se puede dejar de creer,* o la voluntad como *deseo sin pesar:* pues la entidad de todo lo que es *respecto a algo* lo es respecto a otra cosa distinta, ya que, para cada una de las cosas que son *respecto a algo,* el ser lo que son era idéntico a estar de algún modo en relación con algo[113]. Así, pues, sería preciso decir que el conocimiento es *la aprehensión de lo cognoscible* y la voluntad, *el deseo del bien.* De manera semejante también, si se ha definido la gramática como *conocimiento de las letras:* pues sería preciso dar la explicación, en la definición, de aquello a cuyo respecto se dice la cosa misma, o de aquello a cuyo respecto se dice el género. O bien si, aun habiendo sido dicho respecto a algo, no se ha dado como expli-

113 Referencia a *Categ.* 7, 8a31, donde aparece literalmente esta misma definición (el carácter retrospectivo de la frase explicaría el imperfecto «era»).

cación respecto al fin; ahora bien, el fin es, para cada cosa, lo más excelente, o aquello por mor de lo cual se da lo demás. Se ha de enunciar, por ende, o lo más excelente o lo último, v.g.: decir *la concupiscencia,* no *de lo agradable,* sino *del placer:* pues, por mor de éste, preferimos también lo agradable.

Mirar también si aquello a cuyo respecto se ha dado la explicación es una generación o un acto; en efecto, ninguna de tales cosas es un fin: pues es más un fin el haber actuado y el haberse generado que el generarse y el actuar. (O bien es que tal cosa no es verdad en todos los casos: pues prácticamente la mayoría prefieren gozar a haber cesado de hacerlo, de modo que harían más un fin de actuar que de haber actuado.)

Y aún, en algunos casos, si no se ha determinado el *de cuánto,* o *de cuál*[114], o *dónde,* o según las restantes diferencias, v.g.: el amante del honor se ha de definir como *el que tiene deseo de tal y tanto honor:* pues todos desean el honor, de modo que no basta llamar *amante del honor* al deseoso de honor, sino que hay que añadir las diferencias mencionadas. De manera semejante también, es avaro el que desea tantas riquezas, o intemperante el ⟨que gira⟩ en torno a tales placeres: pues no se llama *intemperante* al que está dominado por cualquier clase de placer, sino al que lo está por alguno en concreto. O aún, cuando se define la noche como *sombra de la tierra,* o el seísmo como *movimiento de tierra,* o la nube como *condensación del aire,* o el viento como *movimiento del aire:* pues hay que añadir de cuánto, de cuál, dónde y por qué cosa. De manera semejante también en las demás cosas de este tipo: pues, dejando de lado cualquier diferencia, no se enuncia el *qué es ser.* Y es preciso atacar siempre por lo que falte ⟨en la definición⟩: pues, no por moverse la

---

114 En genitivo singular: *pósou* y *poíou.*

tierra de cualquier manera, habrá ningún seísmo, y, de manera semejante, tampoco al moverse cualquier aire, y de cualquier manera, habrá viento.

Además, si en el caso de los deseos, y en todos los demás casos que corresponde, no se añade *que parece* 147a v.g.: ⟨diciendo⟩ que *la voluntad es el deseo del bien,* y la concupiscencia, *el deseo de lo agradable,* pero no *de lo que parece bueno* y *de lo que parece agradable.* En efecto, muchas veces se les oculta, a los que lo desean, lo bueno y lo agradable, de modo que no necesariamente es bueno y agradable, sino que solamente lo parece. Es, pues, preciso que se dé también esta explicación. Pero, aunque lo dicho se añada como restricción, hay que llevar al terreno de las especies al que sostiene que existen las ideas. En efecto, no hay idea de ninguna cosa aparente, sino que la especie parece decirse respecto de la especie; v.g.: la concupiscencia en sí, de lo agradable en sí, y la voluntad en sí, del bien en sí. Así, pues, no lo serán ni de lo que parece bueno ni de lo que parece agradable: pues sería absurdo que existiera lo que parece bueno en sí o agradable en sí.

9. *Otros lugares*

Además, si la definición lo es del estado, examinar la cosa que lo posee, y si lo es de la cosa que lo posee, examinar el estado; de manera semejante también en los otros casos de este tipo; v.g.: si lo agradable es lo mismo que lo provechoso, también el que siente agrado saca provecho. Hablando en general, en las definiciones de este tipo ocurre que el que las hace define, en cierta manera, más de una cosa. En efecto, el que define el conocimiento, en cierta manera define también la ignorancia, y, de manera semejante, lo cognoscible y lo incognoscible, y el conocer y el ignorar: pues, al hacerse evidente lo primero, también en cierta manera

se hace evidente lo demás. Así, pues, hay que mirar, en todos los casos de este tipo, que no haya alguna discordancia, sirviéndose tanto de los elementos obtenidos a partir de los contrarios como de los coordinados.

Además, en el caso de lo *respecto a algo*, mirar si la especie se da como explicación respecto a lo mismo que el género. V.g.: si la aprehensión lo es respecto a lo aprehensible, la aprehensión singular lo será respecto a lo aprehensible singular; y si lo múltiple lo es respecto a lo fraccionario, el múltiplo singular lo será respecto a la fracción singular: pues, si no se ha dado así la explicación, es evidente que se ha cometido un error.

Ver también si el enunciado de lo opuesto es el opuesto, v.g.: la definición de la mitad ⟨si es⟩ la opuesta a la de lo doble: pues si es doble *lo que supera lo igual*, será mitad lo *superado por lo igual*. Y de igual manera en el caso de los contrarios: pues el enunciado contrario lo será de lo contrario según una cierta combinación de éstos. V.g.: si es provechoso lo productor del bien, será perjudicial lo productor del mal, o lo destructor del bien: en efecto, tanto lo uno como lo otro
147b son necesariamente contrarios de lo dicho al principio. Si, pues, ninguno de ellos fuera contrario de lo dicho al principio, es evidente que ni uno ni otro de los enunciados últimamente dados será el enunciado de lo contrario, de modo que tampoco el dado al principio se habrá dado correctamente. Y, puesto que algunos de los contrarios se dicen por privación del otro, v.g.: la desigualdad parece ser privación de la igualdad (pues se llaman *desiguales* las cosas no iguales), es evidente que el contrario que se dice según la privación se define necesariamente por el otro, pero el otro, en cambio, ya no se define por el que se dice según la privación: pues ocurriría entonces que cada uno sería conocido a través del otro. Así, pues, hay que examinar en los

contrarios esta clase de error, v.g.: si alguien definió la igualdad como lo contrario de la desigualdad: pues entonces se define por lo que se dice según la privación. Además, el que define así necesariamente emplea la misma cosa definida. Esto es evidente si en lugar del nombre se pone el enunciado: pues no hay ninguna diferencia entre decir *desigualdad* y *privación de igualdad*. Así, pues, la igualdad sería lo contrario de la privación de igualdad, de modo que se habría empleado la misma cosa definida. Si ninguno de los dos contrarios se dijera según la privación, y el enunciado se diera de manera semejante, v.g.: lo bueno como lo contrario de lo malo, es evidente que también lo malo sería lo contrario de lo bueno: pues de los que son contrarios de este modo el enunciado se ha de dar de manera semejante. Así que una vez más ocurre que se emplea la misma cosa definida: en efecto, dentro del enunciado de lo malo se da lo bueno. De modo que, si lo bueno es lo contrario de lo malo, y lo malo no difiere en nada de lo contrario de lo bueno, lo bueno será lo contrario de lo contrario de lo bueno. Es evidente, pues, que se ha empleado la misma cosa definida.

Además, si, al dar como explicación lo que se dice según la privación, no se ha dado aquello de lo que es privación, v.g.: de la posesión, de lo contrario o de cualquier cosa de la que sea la privación. También, si no se ha añadido aquello en lo que es natural que se produzca ⟨la cosa en cuestión⟩, bien sin más, bien aquello en lo que es natural que se produzca primordialmente. V.g.: si, al llamar *privación* a la ignorancia, no se la llamó *privación del conocimiento,* o no se añadió aquello en lo que es natural que se produzca, o, aun habiéndolo añadido, no se dio aquello en lo que primordialmente se produce, v.g.: no en lo racional, sino en el hombre o en el alma: pues, si no se hizo una cualquiera de estas cosas, se incurrió en error. De manera seme-

jante también si a la ceguera no se la llamó *privación*
148 a *de la visión en el ojo:* pues es preciso que el que da bien la explicación de *qué es,* dé también la de qué es la privación y qué es lo que está privado.

Ver también si se definió por privación algo que no se dice según la privación; v.g.: también en el caso de la ignorancia podría parecer que se da este mismo error en aquellos que no enuncian la ignorancia según la negación. En efecto, no parece que ignore lo que no tiene conocimiento, sino más bien lo que se ha equivocado: por ello no decimos que los seres inanimados ni que los niños pequeños ignoren. Así que la ignorancia no se dice según la privación de conocimiento.

10. *Otros lugares*

Además, si las inflexiones semejantes del enunciado se ajustan a las inflexiones semejantes del nombre; v.g.: si es provechoso lo productor de salud, ⟨actuará⟩ provechosamente lo que actúe productivamente en salud, y habrá aprovechado lo que haya producido salud.

Ver también si la definición enunciada se ajustaría a la idea. En algunos casos, en efecto, no ocurre así, v.g.: cuando Platón define agregando lo mortal a las definiciones de los seres vivos: pues la idea (v.g.: el hombre en sí) no será mortal, de modo que el enunciado no se ajustará a la idea. Simplemente, en las cosas a las que se añade lo activo o lo pasivo, necesariamente la definición está en discordancia con la idea: pues las ideas parecen ser impasibles e inmóviles para los que dicen que existen las ideas; y, frente a éstas, son útiles también los argumentos de este tipo.

Además, si de las cosas que se dicen homónimamente se ha dado un enunciado común a todas: pues las cosas en que el enunciado correspondiente al nombre es único son sinónimas; de modo que la definición dada

no lo será de ninguna de las cosas que caen bajo el nombre, ya que lo homónimo se ajusta de manera similar a todo. Esto concierne a la definición de la vida por Dionisio, si realmente es *el movimiento congénito de una raza de seres que se alimentan:* pues esto no se da más en los animales que en las plantas. Ahora bien, la vida no parece decirse de acuerdo con una única especie, sino que en los animales se da una y en las plantas otra distinta. Cabe, pues, la posibilidad de dar así, según la decisión de uno, la definición de toda la vida dicha sinónimamente y de acuerdo con una única especie. Y nada impide que, aun percibiendo la homonimia y queriendo dar la definición de uno de los dos ⟨tipos⟩, no repare uno en que ha dado una definición no propia, sino común a ambos. Pero, sea cualquiera de las dos definiciones la que se haya construido, no por ello el error cometido habrá sido menor. Puesto que algunos de los homónimos pasan desapercibidos, el que pregunta ha de emplearlos como sinónimos (en efecto, la definición de lo uno no se ajustará a lo otro, de modo que parecerá que no se ha definido del modo adecuado: pues es preciso que lo sinónimo se ajuste a todo), y el que responde, en cambio, ha de hacer las distinciones. Como quiera que algunos de los que responden dicen que lo sinónimo es homónimo cuando el enunciado dado no se ajusta a todo, y que lo homónimo es sinónimo si se ajusta a lo uno y lo otro, hay que ponerse previamente de acuerdo sobre tales cuestiones, o probar de antemano que es homónimo o sinónimo, sea lo que sea: pues llegan mejor a un acuerdo los que no prevén lo que ello conllevará. Pero, si al no producirse el acuerdo, dijera uno que lo sinónimo es homónimo por no ajustarse también a esto la definición dada, mirar si la definición de esto se ajusta también a lo restante: pues es evidente que entonces sería sinónimo para lo restante. Y, si no, habrá varias defini-

ciones de lo restante: pues se ajustan a ello dos enunciados correspondientes al nombre: el dado en primer lugar y el dado en último lugar. Y aún, si uno, tras definir alguna de las cosas que se dicen de muchas maneras, y no ajustándose el enunciado a todas ellas, no dijera que éste es homónimo, sino que el nombre no se ajusta a todos los casos porque tampoco el enunciado se ajusta, habrá que decirle a ese tal que es preciso emplear el vocabulario recibido y habitualmente seguido, y no revolver las cosas de este tipo, aunque algunas no se han de decir igual que lo hace la mayoría.

11. *Otros lugares*

Si se diera la definición de alguna cosa compleja, mirar, suprimiendo el enunciado de uno de los ⟨elementos⟩ combinados, si también el enunciado restante lo es de lo restante: pues, si no lo es, es evidente que tampoco la definición completa lo será del todo completo. V.g.: si se ha definido la línea recta limitada como *límite de un plano con límites, cuyo centro se alinea con los extremos,* y si el enunciado de la línea limitada es *el límite de un plano con límites,* es preciso que lo restante sea la definición de *recta,* a saber, *cuyo centro se alinea con los extremos.* Pero la ⟨línea⟩ ilimitada no tiene ni centro ni extremo, aunque sea recta, de modo que el enunciado restante no lo es de lo restante.

Además, siendo compuesta la cosa definida, ⟨ver⟩ si se dio un enunciado de igual composición que lo definido. Ahora bien, se dice que el enunciado es de igual composición cuando hay en él tantos nombres y verbos cuantos sean los elementos combinados. En efecto, en las cosas de este tipo es necesario que se puedan sustituir los mismos nombres, bien todos, bien algunos, si realmente no se ha dicho ahora ningún

nombre más que antes. Ahora bien, es preciso que el que define dé el enunciado en lugar de los nombres: en el mejor de los casos, de todos, y, si no, de la mayoría. Así, en efecto, incluso en los casos simples, el que haya sustituido el nombre habrá hecho la definición, v.g.: ⟨diciendo⟩, en lugar de *sobretodo, manto.*

Además, error aún mayor si se hizo la sustitución por nombres más desconocidos, v.g.: en lugar de *hombre blanco, mortal descuidado:* en efecto, no se ha definido, y, dicho así, es menos claro.

Mirar también en la sustitución de los nombres si ya no significan lo mismo, v.g.: el que llame al conocimiento contemplativo *aprehensión contemplativa.* En efecto, la aprehensión no es lo mismo que el conocimiento; pero sería preciso que lo fuera si el conjunto ha de ser también idéntico. En efecto, lo contemplativo es común en ambos enunciados, y lo restante, diferente.

Además, si, al hacer la sustitución de uno de los nombres, se ha hecho, no de la diferencia, sino del género, tal como en el caso recién mencionado. En efecto, la actividad contemplativa es más desconocida que el conocimiento, pues éste es género, y aquél, diferencia, y el género es lo más conocido de todo. De modo que era preciso hacer la sustitución, no del género, sino de la diferencia, puesto que es una cosa más desconocida. (O bien es que esta crítica es ridícula: pues nada impide que la diferencia se diga con el nombre más conocido, y el género, en cambio, no. De estar así las cosas, es evidente que la sustitución se ha de hacer con el género y no con la diferencia.) Y, si no se pone un nombre en lugar de un nombre, sino un enunciado en lugar de un nombre, es evidente que hay que dar la definición de la diferencia más que la del género, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento: y, en efecto, la diferencia es menos conocida que el género.

12. *Otros lugares*

Pero, si se ha dado la definición de la diferencia, mirar si la definición dada es común a alguna otra cosa. V.g.: cuando se dice que el número impar es un número con un punto medio[115], hay que añadir la precisión de cómo tiene el punto medio. En efecto, el número es común en ambos, mientras que, en lugar de *impar,* se ha puesto su enunciado; pero también la línea y el cuerpo tienen un punto medio sin ser impares. De modo que esta definición no lo será de lo impar. Pero, si el tener un punto medio se dice de muchas maneras, hay que distinguir cómo tiene el punto medio. Así que, o bien habrá una crítica, o bien una prueba de que no se ha definido.

Y aún, si aquello de lo que se da el enunciado es de las cosas que existen, mientras que lo incluido en
149 b el enunciado no es de las cosas que existen, v.g.: si lo blanco se definió como un color mezclado con fuego: pues es imposible que lo incorpóreo quede mezclado con un cuerpo, de modo que no habrá un color mezclado con fuego; pero sí hay blanco.

Además, todos los que no distinguen, en lo *respecto a algo,* aquello respecto a lo cual se dice, sino que lo dijeron englobándolo entre varias cosas, o se engañan en todo o en parte; v.g.: si uno llamara a la medicina *el conocimiento de lo que es.* En efecto, si la medicina no es el conocimiento de nada de lo que existe, es evidente que se ha engañado uno totalmente; en cambio, si es el conocimiento de alguna cosa, pero no de alguna otra, se ha engañado uno en parte: pues es preciso que sea conocimiento de todo, si se dice con verdad que ⟨la medicina⟩ es, por sí misma y no por accidente,

115 Se refiere a la unidad «central» del número impar, descontando la cual se puede dividir el número en dos mitades.

⟨conocimiento⟩ de lo que es, tal como ocurre con las demás cosas que son respecto a algo: pues todo lo cognoscible se dice respecto al conocimiento. De manera semejante también en los demás casos, pues todas las cosas que son respecto a algo son recíprocas. Además, si realmente, el que da la explicación de la cosa, no por sí misma sino por accidente, la da correctamente, cada una de las cosas que son respecto a algo se dirá, no respecto a una sola, sino respecto a varias. En efecto, nada impide que la misma cosa sea existente, blanca y buena, de modo que, dando la explicación respecto a cualquiera de estas cosas, se habrá explicado correctamente si, en realidad, el que da la explicación por accidente la da como es debido. Además, es imposible que un enunciado como éste sea propio de lo dado: pues no sólo la medicina, sino también la mayoría de las otras ciencias se dicen respecto a lo que es; así que cada una será un conocimiento de lo que es. Es evidente, pues, que semejante definición no lo es de ningún conocimiento: pues es preciso que la definición sea propia y no común.

Algunas veces no se define el objeto, sino el objeto en buen estado, o el objeto perfecto. Tal la definición del orador y del ladrón, si realmente el orador es *el que es capaz de ver lo convincente de cada cosa y el que no deja de lado nada*, y el ladrón, por su parte, *el que roba sin ser visto:* pues es evidente que, si son tales, cada uno de ellos será, respectivamente, el perfecto orador y el perfecto ladrón. En efecto, no es ladrón el que roba sin ser visto, sino el que quiere robar sin ser visto.

Y aún, si lo deseable por sí mismo se ha dado como productor o realizador ⟨de algo⟩ o, de manera general, como deseable por otra cosa; v.g.: al llamar a la justicia *salvadora de las leyes*, o a la sabiduría, *productora de felicidad:* pues lo productor o salvador son

cosas deseables por otras. O bien es que nada impide que lo deseable por sí mismo sea también deseable por otra cosa, aunque, con todo, no por ello ha cometido un error menor el que ha definido de este modo lo deseable por sí mismo: pues lo mejor de cada cosa está sobre todo en la entidad, y es mejor ser deseable por sí mismo que por otra cosa, de modo que era esto lo que la definición debería significar en mayor medida.

13. *Otros lugares*

150a Mirar también si al dar la definición de algo se lo definió como *esto y esto,* o como ⟨lo resultante⟩ *de esto y de esto,* o como *esto con esto.* En efecto, si se lo definió como *esto y esto,* ocurrirá que se dirá en ambas cosas y en ninguna de las dos; v.g.: si se definió la justicia como *templanza y valentía;* pues, de haber dos ⟨individuos⟩, si cada uno posee una de las dos cosas, ambos serán justos y ninguno lo será, puesto que ambos juntos poseen la justicia, pero cada uno por separado, no. Aunque lo dicho no ⟨parezca⟩ demasiado absurdo, porque en otras cosas sí que ocurre así (en efecto, nada impide que entre dos posean una mina sin que la posea ninguno de los dos), sin embargo, parecería completamente absurdo que los contrarios se dieran en las mismas cosas. Ahora bien, esto es lo que ocurrirá si uno de ellos posee la templanza y la cobardía, el otro la valentía y la intemperancia: en efecto, entonces ambos poseerán la justicia y la injusticia: pues, si la justicia es templanza y valentía, la injusticia será cobardía e intemperancia. En resumen, todo lo que permite poner en evidencia que las partes no son lo mismo que el todo, es útil para lo que aquí se ha dicho: pues el que define así parece declarar que las partes son lo mismo que el todo. Pero los argu-

mentos de este tipo resultan apropiados, sobre todo, en todos los casos en que es evidente la combinación de las partes, como, por ejemplo, en una casa y en las demás cosas de este tipo: pues es evidente que, aun existiendo las partes, nada impide que no exista el todo, de modo que no son lo mismo las partes y el todo.

Pero, si no se dijo que lo definido *es esto y esto*, sino *que resulta de esto y de esto*, examinar primeramente si no es natural que llegue a haber una única cosa a partir de las mencionadas: pues algunas cosas se comportan entre sí de tal manera que no llega producirse ninguna unidad a partir de ellas, v.g.: la línea y el número. Además, si lo definido es natural que surja en alguna cosa única y primera, mientras que las cosas de las que se dijo que resultaba aquello no surgen en una cosa única y primera, sino cada una en una diferente. En efecto, es evidente que aquélla no resultará de éstas: pues en aquellas cosas en las que se dan las partes es necesario que se dé también el todo; de modo que el todo no surgirá en una cosa única y primera, sino en varias. Pero, si tanto las partes como el todo surgen en una cosa única y primera, mirar si no surgen en la misma, sino en una el todo y en otra distinta las partes. Y aún, si las partes dejan de ser justamente con el todo: pues es preciso que ocurra también a la inversa, que, al dejar de ser las partes, deje de ser el todo, mientras que, al dejar de ser el todo, no es necesario que deje de haber también partes. O bien, si el todo es bueno o malo, y las partes, ni lo uno ni lo otro, o, a la inversa, las partes buenas o malas y el todo, ni una cosa ni otra: pues no es posible que, de cosas ni 150b
buenas ni malas, llegue a surgir algo bueno o malo, ni que de cosas buenas o malas surja algo ni bueno ni malo. O bien, si es más buena una de las cosas que mala la otra, lo resultante de ellas no es mejor ni peor,

v.g.: si la impudicia resulta de la valentía y la falsa opinión, pues es más buena la valentía que mala la falsa opinión. Sería preciso, pues, que también lo resultante de estas cosas siguiera a lo mejor y fuera, o bien bueno sin más, o bien más bueno que malo. O bien esto no es necesario a no ser que cada cosa sea por sí misma buena o mala: pues muchas de las cosas activas no son buenas por sí mismas, sino sólo una vez mezcladas; o, a la inversa, cada una por separado es buena, pero, una vez mezcladas, o son malas o ni una cosa ni otra. Lo recién dicho es evidente sobre todo en el caso de los sanos y los enfermos: pues algunos de los medicamentos se comportan de tal manera que cada uno por separado es bueno, pero, si se dan mezclados, malo.

Y aún, si ⟨procediendo⟩ de una cosa mejor y otra peor, el todo es peor que la mejor, pero mejor que la peor. (O bien ni esto es necesario, si no son buenas por sí mismas aquellas cosas de las que hay composición; aunque nada impide que el todo no llegue a ser bueno, como, por ejemplo, en los casos recién mencionados.)

Además, si el todo es sinónimo de una ⟨de las partes⟩: en efecto, esto no es preciso, como tampoco lo es en el caso de las sílabas: pues la sílaba no es sinónima de ninguna de las letras de que está compuesta.

Además, si no se ha dicho el modo de composición: en efecto, no es suficiente para conocer decir que ha surgido de esto y de esto: pues la entidad de cada una de las cosas no es el haber surgido de esto y de esto, sino el haber surgido de esto y de esto de tal o cual manera, como, por ejemplo, en la casa: pues, si se combina de cualquier manera esto y aquello, no hay casa.

Y si se ha dado como explicación *esto con esto*, hay que decir primeramente si *esto con esto* es lo mismo que *esto y esto* o que lo ⟨resultante⟩ *de esto y de esto:*

pues el que dice *miel con agua*[116], o bien dice *miel y agua*, o bien dice lo ⟨resultante⟩ *de la miel y el agua*. De modo que, si se estuviera de acuerdo en que *esto con esto* es idéntico a cualquiera de las cosas mencionadas, correspondería decir lo mismo que antes se ha dicho para cada cosa por separado. Además, una vez se han distinguido todas las maneras en que se dice *lo uno con lo otro*, mirar si *esto con esto* no se puede decir de ninguna de estas maneras. V.g.: si *lo uno con lo otro* se dice, bien como estando en una misma cosa capaz de acogerlos (como, por ejemplo, la justicia y la valentía en el alma), bien como estando en el mismo lugar, bien al mismo tiempo, y en modo alguno lo dicho es verdad en estos casos, entonces es evidente que la definición dada no lo será de nada, ya que esto con esto no existe de ninguna manera. Pero si, de los casos señalados, es verdad el de que cada uno se da al mismo tiempo que el otro, mirar si cabe que uno y otro no se digan respecto a la misma cosa. V.g.: si se definió la valentía como *audacia con recto pensamiento:* pues cabe tener audacia para robar y recto pensamiento acerca de lo ⟨que es⟩ saludable, pero de ningún modo será valiente el que tenga al mismo tiempo lo uno con lo otro de esta manera. Además, ⟨ver⟩ si ambos se dicen respecto a lo mismo, v.g.: respecto a las cuestiones de medicina: pues nada impide tener audacia y recto pensamiento respecto a las cuestiones de medicina; pero, con todo, tampoco así será valiente el que tenga esto con esto. En efecto, ni es preciso que cada una de estas cosas se diga respecto a otra distinta, ni respecto a una misma cosa cualquiera, sino respecto al fin de la valentía, v.g.: respecto a los peligros de la guerra o a cualquier cosa que sea con más propiedad el fin de aquélla.

---

116 «Hidromiel».

Algunas de las cosas así dadas como explicación no caen de ningún modo bajo la división mencionada[117], v.g.: si la cólera es *pesar con la aprehensión de ser menospreciado*. En efecto, eso quiere indicar que a través de semejante aprehensión se produce el pesar: ahora bien, el *que a través de esto se produzca algo* no es lo mismo que *ser esto con esto*, de ninguno de los modos mencionados.

14. *Otros lugares*

Y aún, si se ha enunciado el todo como *la composición de esto y esto*, v.g.: el animal como *composición de alma y cuerpo;* primero, ver si no se ha explicado qué clase de composición, como, por ejemplo, si al definir la carne y el hueso se dijo que era la composición de fuego, tierra y aire; en efecto, no basta enunciar la composición, sino que se ha de precisar además de qué tipo es: pues, componiendo de cualquier manera estas cosas, no surge la carne, sino, componiéndolas de tal manera, la carne, y de tal otra, el hueso. Por otra parte, tampoco parece en absoluto que ninguna de las cosas mencionadas se identifique con una composición: pues toda composición tiene como contrario una descomposición, y, de las cosas mencionadas, ninguna la tiene. Además, si parece igualmente convincente que todo compuesto, o es una composición, o no es nada, y cada uno de los seres vivos, aun siendo compuesto, no es una composición, tampoco ninguno de los otros compuestos será una composición.

Y aún, si es natural que los contrarios se den de manera semejante en alguna cosa, y han sido definidos el uno por el otro, es evidente que no se ha hecho una definición; de lo contrario, resultará haber varias defi-

---

117 Es decir, la división en *esto y esto, a partir de esto y de esto* y *esto con esto.*

niciones de la misma cosa; en efecto, ¿por qué lo habría dicho mejor el que definió por medio de éste que el que definió por medio del otro, supuesto que ambos surgen naturalmente por igual en la misma cosa? Tal la 151b definición del alma, si es *entidad capaz de conocimiento:* pues es igualmente capaz de ignorancia.

Y, aunque uno no esté en condiciones de atacar la definición por no ser conocido el todo, es preciso atacar alguna de sus partes, siempre que sea conocida y no parezca bien aplicada: pues, al eliminar la parte, se elimina también toda la definición. Y todas las definiciones que sean oscuras, hay que examinarlas tras haberlas rectificado y reformado, para aclarar algún aspecto y tener así por dónde abordarlas: pues es necesario que el que responde, o bien acepte lo asumido por el que pregunta, o bien exponga claramente qué pueda ser lo indicado por el enunciado. Además, así como en las asambleas se suele introducir alguna nueva ley y, si resulta mejor que la precedente, abrogan ésta, así también hay que hacer en lo tocante a las definiciones, e introducir uno mismo otra definición: pues, si aparece como mejor y más clarificadora de lo definido, es evidente que la ya establecida quedará eliminada, puesto que no hay varias definiciones de la misma cosa.

Respecto a todas las definiciones, no es el menos importante de los principios definir certeramente para uno mismo el objeto en cuestión, o bien adoptar una definición bien enunciada: pues es necesario, como si se mirara un modelo, descubrir lo que falta de entre las cosas que convendría que estuvieran en la definición, y qué es lo añadido sin necesidad, de modo que se obtengan más puntos por donde atacarla.

Esto es, pues, todo lo que hay que decir en torno a las definiciones.

LIBRO VII

LUGARES DE LA IDENTIDAD. CONTINUACIÓN DE LOS DE LA DEFINICIÓN

1. *Lugares de la identidad*

Mirar si ⟨dos cosas⟩ son idénticas o distintas entre sí según la manera más apropiada entre las que se han dicho (se llamó *idéntico* con la mayor propiedad a lo numéricamente uno)[118] a partir de las inflexiones, de los coordinados y de los opuestos. En efecto, si la justicia es lo mismo que la valentía, también el justo será lo mismo que el valiente, y *justamente* lo mismo que *valientemente.* De manera semejante también en el caso de los opuestos: en efecto, si esto y esto son lo mismo, también sus opuestos serán lo mismo en cualquiera de las oposiciones mencionadas: pues no hay ninguna diferencia entre tomar lo opuesto a tal o tal cosa, ya que son lo mismo. Y aún, a partir de las cosas productivas y destructivas, y de las generaciones
152 a y destrucciones, y, en resumen, de lo que se comporta de manera semejante respecto a cada cosa: pues en todas las cosas que son idénticas sin más, también sus generaciones y destrucciones son las mismas, así como lo productivo y destructivo de ellas.

---

[118] Cf., *supra,* I 7, 103a6-39.

Mirar también, en las cosas en que una de ellas se dice que es esto o lo otro en el mayor grado, si también la otra se dice en el mayor grado bajo el mismo aspecto, tal como Jenócrates demuestra que la vida honesta y la vida feliz son lo mismo, puesto que la más deseable de las vidas es la honesta y la feliz: en efecto, son una misma y única cosa lo más deseable y aquello que es en mayor grado. De manera semejante también en los otros casos de este tipo. Ahora bien, es preciso que, cada una de las cosas que se dice ser en mayor grado o más deseable, sea numéricamente una: si no, no se habrá mostrado que es la misma. En efecto, si los más valientes de entre los griegos son los peloponesios y los lacedemonios, no es necesario que los peloponesios sean los mismos que los lacedemonios, puesto que el peloponesio y el lacedemonio no son numéricamente uno, pero sí es necesario que los unos estén incluidos en los otros, es decir, los lacedemonios en los peloponesios; y, si no, ocurrirá que serán recíprocamente mejores, a no ser que los unos estén incluidos en los otros: en efecto, es necesario que los peloponesios sean mejores que los lacedemonios, si realmente no están incluidos los unos en los otros, pues son mejores que todos los demás; de manera semejante también es necesario que los lacedemonios sean mejores que los peloponesios, pues también ellos son mejores que todos los demás. De modo que resultan ser recíprocamente mejores. Es evidente, pues, que lo mejor y lo que es en mayor grado deben ser numéricamente uno si se pretende demostrar que son lo mismo. Por ello, Jenócrates no lo demuestra: pues la vida feliz y la vida honesta no son numéricamente una, de modo que no es necesario que sean lo mismo, porque ambas son muy deseables, pero la una está por debajo de la otra.

Y aún, mirar si, con relación a aquello a lo que una de dos cosas es idéntica, también la otra lo es: pues,

si no son ambas idénticas a lo mismo, es evidente que tampoco lo serán recíprocamente.

Además, a partir de lo que sobreviene accidentalmente a estas cosas, examinár también aquellas a las que éstas sobrevienen accidentalmente: pues todo lo que sobreviene a una de las dos cosas es necesario que sobrevenga también a la otra, y aquellas a las que les sobreviene lo uno, es necesario que les sobrevenga también lo otro. Y si algo no corresponde, es evidente que no son idénticas.

Ver también si ambas no están en un único género de predicación, sino que la una designa *cual* y la otra
152b *cuanto* o *respecto a algo.* Y aún, si el género de cada una no es el mismo, sino que la una es buena y la otra mala, o la una una virtud y la otra un conocimiento. O, si el género es el mismo, las diferencias que se predican de una y otra no son las mismas, sino que de una es que es un conocimiento contemplativo, y de la otra que es un conocimiento práctico. Y de manera similar en los otros casos.

Además, a partir del *más,* si la una admite el *más* y la otra no, o si ambas lo admiten pero no simultáneamente; como, por ejemplo, el que más ama no tiene más concupiscencia de la unión carnal, de modo que no es lo mismo el amor y la concupiscencia de la unión carnal.

Además, a partir de la adición, ⟨ver⟩ si cada una, añadida a lo mismo, no da un conjunto idéntico. O si, al suprimir lo mismo de cada una, lo que queda es distinto, v.g.: si uno dijera que el doble de la mitad y el múltiplo de la mitad es lo mismo. En efecto, al suprimir de cada uno de ellos la mitad, lo que queda debería indicar lo mismo; pero no lo indica: pues lo doble y lo múltiplo no indican lo mismo.

Mirar, no sólo si ya por la tesis sobreviene algo imposible, sino también si es posible que se dé a partir

de la hipótesis, como, por ejemplo, ⟨ocurre⟩ con los que dicen que lo vacío y lo lleno de aire son lo mismo: pues es evidente que, si se expulsara el aire, no habría menos, sino más vacío, pues ya no estará lleno de aire. De modo que al suponer algo, falso o verdadero (pues no hay ninguna diferencia), una de las dos cosas se elimina y la otra no. Así que no son lo mismo.

Hablando en general, mirar, a partir de los predicados de una cualquiera de las dos cosas, y de aquellas otras de las que éstas se predican, si hay alguna discordancia: pues todo lo que se predica de la una es preciso que se predique también de la otra, y, de aquello de lo que se predica una, es preciso que se predique también la otra.

Además, puesto que lo idéntico se dice de muchas maneras, mirar si son idénticas según un modo distinto: en efecto, las cosas idénticas en especie y en género, o bien no es necesario que sean numéricamente idénticas, o bien no cabe la posibilidad de que lo sean; examinamos si son idénticas de este modo o no.

Además, si es posible que la una exista sin la otra: pues entonces no serían lo mismo.

2. *Uso de los lugares de la identidad en la definición*

Así, pues, los lugares referentes a lo idéntico son tantos como se ha dicho. Ahora bien, es evidente a partir de lo mencionado que todos los lugares refutatorios respecto a lo idéntico son también útiles respecto a la definición, tal como anteriormente se ha dicho: 153a
pues, si el nombre y el enunciado no designan lo mismo, es evidente que el enunciado dado como explicación no será una definición. En cambio, de los lugares probatorios, ninguno es útil para una definición, pues no basta mostrar que lo que cae bajo el enunciado y el nombre son lo mismo, para establecer que es una defi-

nición, sino que también es preciso que la definición tenga todos los demás caracteres previamente anunciados.

3. *Lugares de la definición* (continuación)

Así, pues, hay que intentar siempre refutar la definición así y por estos medios. En cambio, si queremos establecerla, es preciso saber primero que nadie, o sólo una minoría de los que discuten, llegan a la definición a través del razonamiento, pero todos la toman como principio, v.g.: los que tratan sobre la geometría, los números y demás disciplinas de este tipo. Después, que es tarea de otro estudio el explicar con exactitud qué es una definición y cómo se debe definir.

Por ahora, he aquí todo lo que es suficiente para el uso actual, de modo que únicamente hay que decir esto, a saber, que es posible obtener por razonamiento la definición y el *qué es ser*. En efecto, si la definición es un enunciado que indica *qué es ser* para el objeto, y es preciso que las cosas predicadas en la definición sean las únicas que se predican en el *qué es* del objeto, y si se predican en el *qué es* los géneros y las diferencias, es manifiesto que, si uno toma aquello que es lo único en predicarse en el *qué es* del objeto, el enunciado que contenga esto será necesariamente una definición: en efecto, no es posible que la definición sea otra, puesto que ninguna otra cosa se predica en el *qué es* del objeto.

Que es posible, pues, obtener una definición por razonamiento, es manifiesto. Pero, a partir de qué cosas es preciso establecerla, es algo que se ha precisado con más exactitud en otros ⟨textos⟩; para el método previamente establecido son útiles los mismos lugares. En efecto, hay que examinar los contrarios y los otros opuestos, examinando los enunciados enteros y por

partes: pues, si la ⟨definición⟩ opuesta lo es de lo opuesto, también la ⟨definición⟩ enunciada es necesario que lo sea de lo previamente establecido. Y, puesto que hay varias combinaciones de los contrarios, hay que tomar una combinación tal que la definición contraria aparezca en el mayor grado. Así, pues, hay que mirar los enunciados enteros tal como se ha dicho; por partes, en cambio, de la manera que sigue. Primero, pues, que el género dado como explicación se haya dado correctamente. En efecto, si lo contrario está en el ⟨género⟩ contrario, y lo previamente establecido no está en el mismo, es evidente que estará en el contrario ⟨de aquél⟩, ya que es necesario que los contrarios estén en el mismo género o en géneros contrarios. Y las diferencias contrarias estimamos que se predican de las cosas contrarias, como, por ejemplo, de lo blanco y lo negro: pues lo uno es lo disociador y lo otro lo asociador de la vista. De modo que, si las ⟨diferencias⟩ contrarias 153 b
se predican de lo contrario, las dadas como explicación se predicarán seguramente de lo establecido; conque, dado que el género y las diferencias se hayan aplicado correctamente, es evidente que lo dado como explicación será una definición. O bien no es necesario que las diferencias contrarias se prediquen de los contrarios, a no ser que los contrarios estén en el mismo género; pero en aquellas cuyos géneros son contrarios, nada impide que la misma definición se diga de ambas, v.g.: de *justicia* y de *injusticia:* en efecto, aquélla es una virtud y ésta es un vicio del alma, de modo que *del alma* se dice en ambos casos como diferencia, puesto que también del cuerpo hay virtud y vicio. Pero al menos es verdad que las diferencias de los contrarios, o son contrarias, o son idénticas. Si, pues, la contraria se predica del contrario, pero no de la cosa en cuestión, es evidente que la enunciada se predicará de la cosa en cuestión. Hablando en general, puesto que la defini-

ción consta de género y diferencias, si la definición de lo contrario está clara, también la definición de lo previamente establecido lo estará. Puesto que lo contrario, o está en el mismo género, o en el género contrario, y de manera semejante también las diferencias, o bien se predican de los contrarios las contrarias, o bien las mismas, es evidente que, de lo previamente establecido, se predicará, bien el mismo género que se predique de su contrario, y las diferencias contrarias —todas o algunas, siendo el resto las mismas de lo establecido—; o o bien, a la inversa, las diferencias serán las mismas y los géneros los contrarios; o bien unos y otros contrarios, a saber, tanto los géneros como las diferencias. En efecto, no es posible que unos y otras sean los mismos: si no, una misma definición lo sería de los contrarios.

Además, a partir de las inflexiones y de los coordinados: pues es necesario que los géneros acompañen a los géneros y las definiciones a las definiciones. V.g.: si el olvido es *la pérdida de conocimiento*, también el olvidarse será perder conocimiento, y el haberse olvidado, haber perdido conocimiento. Así, pues, dado el acuerdo a una cualquiera de las cosas mencionadas, es necesario dárselo también al resto. De manera semejante también, si la destrucción es *la disolución de la entidad*, también el destruirse es el diluirse la entidad, y el *destructivamente* es ⟨darse la entidad⟩ *disolutivamente*; y, si lo destructivo es lo disolutivo de la entidad, también la destrucción será la disolución de la entidad. De manera semejante en los otros casos. De modo que, una vez asumido un punto cualquiera, también todos los demás son acordados.

Y también, a partir de las cosas que se comportan de manera semejante unas con otras. En efecto, si lo saludable es *lo productor de salud*, también lo vigorizante será lo productor de vigor, y lo provechoso, lo

productor de bien. En efecto, cada una de las cosas 154a mencionadas está en una relación semejante respecto a su fin peculiar, de modo que, si la definición de una de ellas es el ser productor del fin, también de cada una de las restantes será ésta la definición.

Además, a partir del *más* y el *igual*, ⟨mirar⟩ de cuántas maneras cabe establecer comparando de dos en dos. V.g.: si esto es definición de esto más que aquello de aquello, y lo que lo es menos es definición, también lo que lo es más. Y, si esto ⟨es definición⟩ de esto igual que aquello de aquello, y lo uno lo es de lo uno, también lo otro lo es de lo otro. En cambio, comparando una sola definición con dos cosas o dos definiciones con una sola cosa, el examen a partir del *más* no es útil: pues no es posible, ni que una sola cosa sea definición de dos, ni que dos cosas lo sean de una misma.

4. *Los lugares más adecuados*

Los lugares más adecuados son los recién mencionados y los que parten de los coordinados y de las inflexiones. Por ello es preciso dominar y tener por la mano, sobre todo, éstos: pues son los más útiles para más cosas. Y también los más comunes en comparación con los demás: pues éstos son mucho más eficaces que los demás; v.g.: el observar los casos singulares y mirar, en lo tocante a las especies, si el enunciado se corresponde, puesto que la especie es sinónima. Este lugar es útil contra los que sostienen que existen ideas, tal como se ha dicho anteriormente[119]. Además, ⟨mirar⟩ si el nombre se ha dicho metafóricamente, o una cosa se ha predicado de sí misma como si fuera otra distinta. Y, si hay algún otro lugar común y eficaz, hay que emplearlo.

---

119 Cf., *supra*, VI 10, 148a14.

5. *Facilidad o dificultad para refutar o establecer los problemas*

Que es más difícil establecer que refutar una definición quedará de manifiesto a partir de lo que se diga a continuación. En efecto, no es fácil ver uno mismo, y obtener de los que preguntan, proposiciones tales que una de las cosas contenidas en el enunciado dado sea el género y otra la diferencia, y que el género y las diferencias se prediquen en el *qué es:* sin esto es imposible que la definición llegue a ser un razonamiento. En efecto, si hay algunas otras cosas que se predican del objeto en el *qué es,* no estará claro si es definición suya la que se ha dicho u otra distinta, puesto que la definición es el enunciado que significa el *qué es ser.* Es también evidente ⟨dicha dificultad⟩ a partir de lo que sigue. En efecto, es más fácil concluir una sola cosa que muchas. Al que elimina, pues, le basta con argumentar contra una sola cosa: pues, una vez refutamos una cosa cualquiera, habremos eliminado la definición; el que establece, en cambio, es necesario que pruebe que todas y cada una de las cosas ⟨enunciadas⟩ se dan en la definición. Además, el que establece ha de conducir el razonamiento de acuerdo con el todo[120]: pues es preciso que la definición se predique de todo aquello de lo que se predica el nombre y, además, ha de ser intercambiable con ello, si se pretende que la definición dada sea propia ⟨del objeto en cuestión⟩. El que refuta, en cambio, ya no es necesario que muestre lo universal; en efecto, le basta con mostrar que el enunciado no es verdad acerca de alguna de las cosas que caen bajo el nombre. Y, si fuera preciso también refutar universalmente, tampoco sería necesario hacer así el intercam-

[120] «Universalmente»: el contexto permite también aquí la traducción etimológica.

bio al refutar[121]: pues basta que el que refuta universalmente muestre que el enunciado no se predica de ninguna de las cosas de las que se predica el nombre. En cambio, para mostrarlo no es necesaria la inversa, a saber, que el nombre se predique de las cosas de las que no se predica el enunciado[122]. Además, aunque se dé

---

121 Ver nota siguiente.

122 Ver variante 18; ésta es básicamente la lectura de Ross, con dos excepciones: el mantenimiento de *pròs tò deîxai* (recogido por todos los manuscritos y Boecio) frente a la conjetura *prosdeîxai;* y la supresión de un *kaì* en el lugar señalado con «/». Ésta es, a nuestro juicio, la lectura que permite conciliar mejor la paleografía con la coherencia interna del texto. El hecho de que Boecio y los manuscritos más antiguos conservados den *katà tinós* en lugar de *kat'oudenós* procede, obviamente, de la ambigua función sintáctica de *kathólou* en la frase anterior: *apóchrē gàr anaskeuázonti kathólou... ktl,* que Boecio traduce: *nam sufficit destruenti universale;* es decir, interpretando *kathólou,* no como adverbio de *anaskeuázonti* (en cuyo caso habría traducido *universaliter),* sino como su objeto directo; entonces es claro que, para refutar lo universal, basta mostrar la contradictoria particular. Pero el contexto anterior indica claramente que aquí se tiene que tratar, no de una refutación *de* lo universal (que ya se ha dado más arriba), sino de una refutación universal. Así lo confirma, aparte de algunos manuscritos, la paráfrasis de Alejandro sobre este pasaje. Ahora bien, interrelacionada con las oscilaciones del texto en este punto, aparece también la cuestión del verdadero carácter de la «inversión» lógica a la que aquí alude Aristóteles. No creemos, contra Tricot, que pueda aplicarse, sin más, la doctrina canónica de la conversión expuesta por el propio Aristóteles en *Anal. Pr.* I 2; en efecto, aquí se trata, simplemente, de invertir el *orden* de una argumentación con el fin de probar la contradictoriedad de un enunciado definitorio (refutarlo) en ambos sentidos, del derecho y del revés, por así decir: lo que dice Aristóteles es que, si la refutación «directa», partiendo de que un nombre se atribuye a ciertas cosas, muestra que el presunto enunciado de dicho nombre no se atribuye a aquéllas (con lo que resulta ser un enunciado incorrecto del nombre), ya no es necesaria la refutación «inversa», a saber, partiendo de que un enunciado no se puede aplicar a ciertas cosas, mostrar que el nombre al que ese

en todo lo que cae bajo el nombre, si no se da en ello sólo, la definición resulta eliminada.

De manera semejante también acerca de lo propio y el género: pues en ambos es más fácil refutar que establecer. Que lo es acerca de lo propio queda de manifiesto a partir de lo dicho; en efecto, lo propio se enuncia, la mayoría de las veces, en combinación, de modo que es posible refutar eliminando un solo punto, mientras que el que establece ha de probarlos necesariamente todos mediante el razonamiento; en la práctica, corresponde decir también respecto a lo propio todas las demás cosas relativas a la definición (en efecto, el que establece es preciso que muestre, para toda las cosas que caen bajo el nombre, que se da ⟨realmente⟩, mientras que al que refuta le basta mostrar, para una sola, que no se da; y, si se da en todas las cosas ⟨nombradas⟩, pero no en ellas solas, también así se produce la refutación, tal como se decía en el caso de la definición); en lo referente al género hay sólo, necesariamente, una manera de establecer, a saber, mostrando que se da en todas las cosas; en cambio, se refuta de dos maneras: pues, tanto si se ha mostrado que no se da en ninguna cosa, como que no se da en alguna, queda eliminado lo ⟨enunciado⟩ al principio. Además, al que establece no le basta mostrar que se da, sino que ha de mostrar que se da como género; en cambio, para el que refuta es suficiente mostrar que no se da, o en alguna cosa o en todas. Parece que, así como en las demás cosas es más fácil destruir que construir, así también en estos casos es más fácil refutar que establecer.

En el caso del accidente, el universal es más fácil de refutar que de establecer: pues el que establece ha de

---

enunciado pretendidamente responde sí se atribuye a aquellas cosas: simple inversión, pues, del orden argumentativo.

mostrar que se da en todas las cosas, y al que refuta le basta mostrar que no se da en una. El particular, en cambio, a la inversa: es más fácil de establecer que de refutar: pues al que establece le basta mostrar que 155a
se da en alguna cosa; al que refuta, en cambio, que no se da en ninguna.

Queda de manifiesto también por qué lo más fácil de todo es refutar una definición: en efecto, al ser muchas cosas las enunciadas, los datos que hay en ella son los más numerosos, y el razonamiento surge más rápidamente cuantos más ⟨datos hay⟩: pues es plausible que, entre ⟨datos⟩ numerosos, se produzca más un error que entre ⟨datos⟩ escasos. Además, cabe enfrentarse a la definición también a través de las otras cuestiones[123]; en efecto, si el enunciado no es propio, o lo dado no es el género, o alguna de las cosas que hay en el enunciado no se da ⟨realmente⟩, la definición queda eliminada. A las otras cuestiones, en cambio, no cabe enfrentarles las basadas en las definiciones, ni todas las demás; en efecto, sólo las relativas al accidente son comunes a todas las mencionadas. En efecto, es preciso que cada una de las cosas mencionadas se dé ⟨realmente⟩; pero, si el género no se da como un propio, no por eso queda eliminado; de manera semejante, tampoco lo propio es necesario que se dé como género, ni el accidente como género o como propio, sino sólo que se dé. De modo que no es posible enfrentarse a unas cuestiones a partir de otras distintas, salvo en el caso de la definición. Es evidente, pues, que lo más fácil de todo es eliminar la definición, y lo más difícil, establecerla: pues es preciso probar mediante razonamiento todas aquellas cuestiones (⟨probar⟩, en efecto, que se dan las cosas mencionadas, a saber, que lo dado como explica-

---

123 Es decir, a partir de los lugares del género, lo propio y el accidente.

ción es el género, y que el enunciado es propio), y, aparte de eso, que el enunciado indica el *qué es ser;* y esto es preciso realizarlo correctamente.

De todas las demás cuestiones, la más parecida a ésta es la de lo propio: en efecto, es más fácil eliminarlo debido a que la mayoría de las veces consta de muchos datos; establecerlo, en cambio, es lo más difícil, dado que es preciso probar muchas cosas, y, además, que se dan en un solo objeto y que son intercambiables con él en la predicación.

Lo más fácil de todo, por el contrario, es establecer el accidente: en efecto, en las otras cuestiones no sólo hay que mostrar que se dan, sino también que se dan así; en cambio, en el caso del accidente es suficiente mostrar sólo que se da. En cambio, refutar el accidente es lo más difícil, dado que hay en él muy pocos datos: pues en el accidente no se añade la indicación de cómo se da. De modo que, en las demás cuestiones, es posible eliminar de dos maneras: mostrando que no se dan o que no se dan de tal manera; en cambio, en el caso del accidente, no es posible eliminarlo sino mostrando que no se da.

Así, pues, los lugares por los que tendremos abundancia de recursos para enfrentarnos con cada uno de los problemas han sido enumerados de manera prácticamente suficiente.

LIBRO VIII

La práctica dialéctica

1. *Reglas de la interrogación*

Tras esto, hay que tratar del orden y la manera como 155 b se debe preguntar.

Primeramente es preciso que el que se dispone a formular preguntas encuentre el lugar a partir del cual atacar; en segundo lugar, formularse preguntas y ordenarse cada cuestión para uno mismo; en tercer y último lugar, decir ya estas cosas ante el otro. Así, pues, hasta el momento de encontrar el lugar, la investigación es semejante para el filósofo y para el dialéctico, mientras que ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialéctico: en efecto, todo esto ⟨se hace⟩ de cara al otro. Al filósofo y al que investiga para sí, en cambio, con tal de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas, nada le importa que el que responde no las haga suyas por ser próximas a la cuestión inicial y porque prevé por ello la consecuencia resultante, sino que, en todo caso, se esforzará en que sus postulados sean los más conocidos y próximos posible: pues a partir de éstos se establecen los razonamientos científicos.

Los lugares, pues, de donde es preciso adoptar ⟨la argumentación⟩, se han enunciado anteriormente. En cambio, del orden y de la formulación de las preguntas

hay que tratar aún, determinando las proposiciones que se han de adoptar, aparte de las necesarias; ahora bien, se llaman necesarias aquellas mediante las cuales se realiza el razonamiento. Las que se pueden adoptar, aparte de éstas, son cuatro: en efecto, o bien ⟨sirven⟩, por comprobación, para que se conceda lo universal, o bien para la ampliación del enunciado[124], o bien para disimular la conclusión, o bien para que el enunciado sea más claro. Aparte de éstas, no hay que adoptar ninguna otra proposición, sino que, mediante éstas, hay que intentar ampliar ⟨el discurso⟩ y formular las preguntas. Ahora bien, las adoptadas para disimular ⟨la conclusión⟩ lo son por mor de competir; pero, ya que toda esta actividad está dirigida contra otro, es necesario emplearlas también.

Así, pues, las necesarias, mediante las cuales se realiza el razonamiento, no hay que proponerlas inmediatamente, sino que hay que partir de las más elevadas posible, v.g.: no postulando que sea un mismo conocimiento el conocimiento de los contrarios —si se quiere hacer aceptar esto—, sino el conocimiento de los opuestos; en efecto, admitido esto, también se probará por razonamiento que el de los contrarios es el mismo, puesto que los contrarios son opuestos. Pero, si no se admite, hay que hacerlo aceptar por comprobación proponiendo ejemplos de contrarios particulares. En efecto, las proposiciones necesarias se han de hacer aceptar por razonamiento o por comprobación, o bien unas por comprobación y otras por razonamiento, proponiendo por sí mismas todas aquellas que son demasiado evi-
156a dentes; pues la consecuencia futura es siempre menos evidente a distancia y por comprobación; y, al mismo tiempo, si no se pueden hacer aceptar de aquella ma-

124 Hinchamiento provocado con vistas a adornar sus elementos esenciales y facilitar así su aceptación.

nera [125], es factible proponer las proposiciones útiles por sí mismas.

En cuanto a las otras mencionadas, se han de adoptar con vistas a éstas [126], empleando cada una de la manera siguiente: comprobando, a partir de los casos singulares, lo universal, y, a partir de las cosas conocidas, las desconocidas; ahora bien, las cosas sensibles son más conocidas, simplemente o para la mayoría; disimulando ⟨la conclusión⟩ al probar por razonamientos previos aquellas ⟨proposiciones⟩ mediante las cuales se realiza el razonamiento probatorio de lo que se pretende desde el principio, y esto en la mayor cantidad posible [127]; (esto sería así si alguien probara por razonamiento, no sólo las ⟨proposiciones⟩ necesarias, sino también alguna de las que son útiles para éstas); además, no enunciar las conclusiones [128], sino probarlas al final todas juntas: pues así se distanciarán al máximo de la tesis del principio. Hablando en general, es preciso que el que inquiere disimuladamente pregunte de tal manera que, habiendo preguntado por todo el enunciado, y habiendo enunciado la conclusión, ⟨el que responde⟩ esté tratando de averiguar aún el porqué. Esto se dará sobre todo del modo antes enunciado; en efecto, si se ha dicho sólo la última conclusión, no estará claro cómo se desprende, debido a que el que responde no prevé de qué se desprende, al no haberse detallado los razonamientos anteriores. Y, de otro lado, el razonamiento menos detallado será el de la conclusión, al no exponer nosotros sus proposiciones, sino ⟨sólo⟩ aquellas previas como resultado de las cuales surge el razonamiento.

---

125 Es decir, por comprobación o por razonamiento.

126 Es decir, a las necesarias.

127 Cuantos más razonamientos previos, mejor para el ocultamiento de la conclusión.

128 Se refiere a las conclusiones de los razonamientos previos.

También es útil no tomar uno a continuación del otro los postulados de los que ⟨parten⟩ los razonamientos, sino alternativamente el que respecta a una conclusión y el que respecta a otra: pues, si se exponen juntos los apropiados ⟨a cada cosa⟩, resulta más evidente la conclusión que se desprenderá de ellos.

Conviene también, en los casos en que es posible, hacer aceptar la proposición universal con una definición, no sobre las cosas en cuestión, sino sobre sus coordinadas. En efecto, cuando se acepta la definición sobre lo coordinado, ⟨los adversarios⟩ se prenden a sí mismos en un razonamiento desviado, ⟨creyendo⟩ que no están de acuerdo con la ⟨proposición⟩ universal; v.g.: si fuera preciso hacer aceptar que el que se encoleriza tiene deseos de venganza por una manifestación de desprecio, y se aceptara que la cólera es un deseo de venganza por una manifestación de desprecio: pues es evidente que, una vez aceptado esto, tendremos universalmente aquello que nos hemos propuesto. En cambio, a los que exponen ⟨las proposiciones⟩ tal cual les ocurre muchas veces que el que responde rehúsa hacerlo porque ⟨la proposición⟩ tal cual se presta más a la objeción, v.g.: ⟨diciendo⟩ que el que se encoleriza no tiene deseos de venganza: en efecto, con los padres nos encolerizamos ciertamente, pero no tenemos deseos de venganza. Sin duda esta objeción no es verdadera: pues en algunos casos es suficiente venganza producir pesar y hacer arrepentirse a otros; sin embargo, la objeción no deja de tener algún extremo convincente, hasta el punto de no parecer que se rechaza sin razón lo expuesto ⟨anteriormente⟩. En cambio, en la definición de la cólera no es tan fácil encontrar una objeción.

Además, ⟨hay que⟩ exponer, no como el que expone la cosa por sí misma, sino con vistas a otra: pues ⟨los que responden⟩ están en guardia frente a lo que es útil para la tesis. En una palabra: hay que dejar lo menos

claro posible si uno quiere hacer aceptar lo que ha expuesto o su opuesto: pues, al no estar claro lo que es útil para la argumentación, ⟨los que responden⟩ exponen mejor lo que ellos opinan.

Además, inquirir por medio de la semejanza: en efecto, lo universal es entonces más convincente y pasa más desapercibido. V.g.: ⟨diciendo⟩ que, al igual que el conocimiento y la ignorancia de los contrarios son los mismos, así también la sensación de los contrarios es la misma; o, a la inversa, puesto que la sensación es la misma, también el conocimiento. Esto es semejante a una comprobación, pero no idéntico: pues en aquélla se capta lo universal a partir de los singulares, mientras que, en el caso de los semejantes, lo que se capta no es lo universal bajo lo que están todos los semejantes.

Es preciso también lanzarse una objeción a uno mismo: pues los que responden se comportan sin recelo ante los que parecen abordar la cosa imparcialmente[129]. También es útil añadir que tal cosa se dice también así habitualmente: pues ⟨los que responden⟩ no se atreven a tocar lo que está establecido si no tienen una objeción al respecto, y, a la vez, como también ellos emplean tales ⟨argumentos⟩, se guardan bien de tocarlos. Además, ⟨conviene⟩ no insistir ⟨sobre un mismo argumento⟩ aunque sea útil: pues, ante los que insisten, se ofrece más resistencia. También conviene exponer las cosas como en una comparación: pues lo que se expone por otra cosa y no es útil por sí mismo lo aceptan mejor. Además, no exponer aquello mismo que es preciso que se acepte, sino aquello a lo que lo primero acompaña necesariamente: pues ⟨los que responden⟩ se muestran más de acuerdo sobre ello por no quedar igual de manifiesto a partir de ahí la consecuencia que

---

129 *Dikaiōs*, lit.: «justamente».

va a desprenderse, y, una vez aceptado lo uno, queda aceptado también lo otro. También, preguntar en último lugar lo que en mayor medida se quiere hacer aceptar: pues ⟨los que responden⟩ rechazan sobre todo las primeras cuestiones porque la mayoría de los que preguntan enuncian en primer lugar las cosas por las que más se interesan. En cambio, frente a algunos, exponer las cuestiones de ese tipo en primer lugar: pues los exigentes se muestran de acuerdo sobre todo en las primeras cuestiones, siempre que no quede completamente de manifiesto la consecuencia que ha de desprenderse, y hacia el final se ponen exigentes. De manera semejante con los que creen ser agudos al responder: pues, tras aceptar las primeras cuestiones, abundan en sutilezas al final, como si la conclusión no se desprendiera de las cosas ya establecidas; pero ellos las aceptan de buen grado, confiando en sus faculta-
157a des[130] y suponiendo que nada va a acaecerles. Además, ⟨conviene⟩ alargar e intercalar cuestiones no útiles para el enunciado, como hacen, por ejemplo, los que trazan falsas figuras geométricas: pues, al haber muchas cosas, no está claro en cuál está lo falso. Por ello, también les pasa a veces desapercibido algo a los que preguntan cuando añaden disimuladamente cosas que, expuestas en sí mismas, no se aceptarían.

Así, pues, hay que utilizar los recursos mencionados para disimular; ahora bien, para adornar la argumentación hay que utilizar la comprobación y la división de las cosas del mismo género. Así, pues, es evidente cómo es la comprobación; en cuanto al dividir algo, pongamos por caso: que un conocimiento es mejor que otro, bien por serlo de cosas más exactas, bien por serlo de cosas mejores; y que, de los conocimientos, unos son contemplativos, otros prácticos y otros creati-

---

[130] *Tēi héxei.*

vos. En efecto, cada una de las cosas de este tipo añade un nuevo adorno a la argumentación, aunque no es necesario enunciarlas en relación con la conclusión.

Para mayor claridad, hay que aportar ejemplos y comparaciones, y los ejemplos han de ser adecuados y sacados de las cosas que conocemos, como los que pone Homero y no como los que pone Cerilo: pues así sin duda estará más claro lo que se exponga.

2. *Reglas de la interrogación* (continuación)

En la discusión hay que emplear el razonamiento para los dialécticos[131] más que para el vulgo[132]; la comprobación, en cambio, hay que emplearla más para el vulgo; pero ya se ha hablado antes de esto[133]. Al hacer la comprobación es posible, en algunos casos, preguntar por lo universal, pero en algunos otros no es fácil por no haber disponible un nombre común a todas las semejanzas, sino que cuando es preciso tomar lo universal se dice: *y así en todos los casos de este tipo;* ahora bien, lo más difícil es precisar esto, a saber, cuáles de las cosas aportadas son tales y cuáles no. Y, además de esto, muchas veces se desorientan unos y otros en las argumentaciones: los unos declarando que son semejantes cosas que no lo son, los otros objetando que las cosas semejantes no lo son. Por eso hay que intentar crear uno mismo un nombre para todas estas cosas, a fin de que, ni el que responde tenga ocasión de poner en duda la cosa ⟨diciendo⟩ que lo aducido no se dice de manera semejante, ni el que pregunta pueda alegar falsamente que sí se dice de manera semejante, puesto que muchas de las cosas que no se dicen de manera semejante parecen decirse así.

---

131 O sea, los «profesionales» de la discusión.

132 *Toùs polloús* (otras veces traducido por «la mayoría»).

133 Cf., *supra,* I 12, 105a16ss.

En cambio, cuando, al hacer la comprobación sobre muchos casos, no se concede lo universal, entonces es justo exigir que se formule la objeción. Pero, si no dice uno mismo en cuántos casos es así, no es justo exigir ⟨que se diga⟩ en cuántos no es así: pues es preciso comprobar primero y exigir entonces la objeción. Hay que postular, además, que las objeciones no se dirijan a la misma cosa expuesta, a no ser que la cosa en cuestión sea única en su tipo, como, por ejemplo, la
157b díada es, entre los pares, el único número primero; en efecto, es preciso que el que objeta dirija la objeción a otra cosa distinta, o bien diga que tal cosa es la única de ese tipo. Y, frente a los que objetan lo universal llevando su objeción, no a la cosa misma, sino a su homónima, v.g.: *que uno puede tener un color, unos pies y unas manos que no sean suyos* (en efecto, el pintor puede tener un color, y el cocinero un pie, que no sean suyos), sólo hay que preguntar por las cosas de este tipo una vez hecha la ⟨correspondiente⟩ división: pues, si pasa desapercibida la homonimia, parece que se ha objetado bien a la proposición. Pero si, al objetar no contra el homónimo, sino contra la cosa misma, se pone obstáculo a la pregunta, es necesario suprimir aquello en lo que se apoya la objeción y hay que exponer lo que quede haciéndolo universal, hasta hacer aceptar lo que sea útil ⟨para la argumentación⟩. V.g.: en el caso del olvido y del haberse olvidado; en efecto, no hay acuerdo en que aquel que ha perdido un conocimiento lo haya olvidado, porque, si ha cambiado el objeto, se ha perdido conocimiento, pero no se ha olvidado. Así, pues, hay que decir lo que queda, suprimiendo las cosas en las que se apoya la objeción, v.g.: si, permaneciendo el objeto, se pierde conocimiento, es que se ha olvidado. De manera semejante también frente a los que ponen objeciones a ⟨la tesis de⟩ que a un bien mayor se oponga un mal mayor; en

efecto, aducen que a la salud, que es un bien más pequeño que el bienestar, se opone un mal mayor: pues la enfermedad es un mal mayor que el malestar. Hay que suprimir, pues, también en este caso, aquello en lo que se apoya la objeción: pues, una vez suprimido, seguramente se aceptará mejor el resto, v.g.: que a un bien mayor se opone un mal mayor, con tal que uno ⟨de los bienes⟩ no englobe al otro, tal como el bienestar a la salud. Pero esto no sólo se ha de hacer cuando alguien objeta, sino aun en el caso de que ⟨el otro⟩ rechace la cuestión sin objetar porque tenga previsto algo de este tipo. En efecto, una vez suprimido aquello en lo que se apoya la objeción, ⟨el otro⟩ quedará forzado a aceptar, porque, en lo que queda, no podrá prever en qué caso no será la cosa tal ⟨como nosotros decimos⟩; y, si no acepta, al exigírsele una objeción no estará en condiciones de darla. Son de este tipo las proposiciones que resultan falsas en una cosa y verdaderas en otra; en efecto, en estos casos, al suprimir algo es posible que lo restante quede como verdadero. Y si, al exponer la cosa aplicándola a muchos casos, no se aporta objeción alguna, hay que considerar que ⟨el que responde⟩ la acepta: pues una proposición dialéctica es aquella frente a la cual, aun aplicándose a muchos casos, no hay objeción alguna.

Cuando una misma cosa cabe probarla por razonamiento, bien sin ⟨la reducción a⟩ lo imposible, bien por medio de ésta, para el que demuestra y no discute no hay ninguna diferencia entre razonar de esta o de aquella manera; el que discute frente a otro, en cambio, no ha de emplear el razonamiento por ⟨reducción a⟩ lo imposible. En efecto, al que ha razonado sin ⟨reducción a⟩ lo imposible, no se le puede poner en cuestión nada; en cambio, cuando se prueba por razona- 158a
miento lo imposible, si no está excesivamente claro que la cosa es falsa, ⟨el adversario⟩ dice que no es im-

posible, de modo que a los que preguntan no les sale lo que quieren.

Es preciso exponer todas las cosas que se aplican así a muchos casos y no hay en absoluto ⟨para ellas⟩ objeción alguna o que se descubra a primera vista: pues los que no puedan descubrir casos en los que no se apliquen, las aceptarán como si fueran verdaderas.

No es preciso convertir la conclusión en pregunta; si no, al negarse ⟨el otro⟩ a responder, no parece que pueda realizarse el razonamiento. En efecto, muchas veces, aun sin preguntársela, sino presentándosela como una consecuencia, ⟨los adversarios⟩ la rechazan, y, al hacerlo, no parecen ser refutados para los que no perciben qué es lo que se desprende de las cosas aceptadas. Así, pues, cuando se la pregunta sin haber dicho siquiera que es una consecuencia, y el otro la rechaza, no parece en absoluto que se haya realizado un razonamiento.

No parece que todo universal sea una proposición dialéctica, v.g.: *¿qué es el hombre?*, o *¿de cuántas maneras se dice el bien?* En efecto, una proposición dialéctica es aquella ante la que es posible responder *sí* o *no;* y ante las mencionadas no es posible. Por eso, este tipo de preguntas no son dialécticas, a no ser que uno mismo las enuncie precisando o dividiendo, v.g.: *el bien ¿se dice de esta manera o de esta otra?* En efecto, ante las de este tipo la respuesta es fácil, tanto para el que afirma como para el que niega. Por ello hay que intentar exponer así este tipo de proposiciones. Al mismo tiempo, es sin duda justo inquirir, aparte de eso, de cuántas maneras se dice el bien, cuando, tras haberlas distinguido y expuesto uno mismo, ⟨el que responde⟩ no da en modo alguno su acuerdo.

Aquel que pregunta durante mucho tiempo un mismo enunciado, inquiere incorrectamente. En efecto, si ⟨el otro⟩ responde a lo preguntado por el que inte-

rroga, queda claro que hace muchas preguntas o repite muchas veces las mismas, de modo que parlotea o no sostiene un razonamiento (pues todo razonamiento consta de pocas cosas); y, si el otro no responde, comete un error por no reprochárselo o no dejar la discusión.

3. *Dificultad de los argumentos dialécticos*

Hay hipótesis a las que es difícil atacar y fácil defender. Son tales las cosas primeras y últimas por naturaleza. En efecto, las primeras precisan de definición y las últimas son inferidas a través de muchas otras por aquel que quiere hacer aceptar su continuidad a partir de las primeras, o bien ⟨, en caso contrario,⟩ las aproximaciones a ellas tienen la apariencia de sofismas; en efecto, es imposible demostrar nada sin empezar por los principios adecuados y anudando ⟨la argumentación⟩ sin interrupción hasta las últimas cuestiones. Los que responden, pues, ni tienen la pretensión de definir, ni, si define el que interroga, dan su acuerdo a la definición; ahora bien, si no se pone de manifiesto qué es lo previamente establecido, no es fácil abordarlo. Y esto ocurre sobre todo en lo concerniente a los prin- 158b
cipios; en efecto, las demás cosas se muestran por medio de éstas, mientras que éstas no es posible mostrarlas por medio de otras, sino que es necesario conocer cada una de ellas con una definición.

También son difíciles de atacar las cosas demasiado próximas al principio: pues no cabe procurarse muchos argumentos contra ellas, al haber entre ellas y el principio pocos intermediarios, a través de los cuales es necesario mostrar lo que viene después de ellos. Pero las más difíciles de atacar, entre todas las definiciones, son aquellas que emplean unos nombres tales que, en primer lugar, no dejan claro si se dicen de una manera

simple o de muchas maneras, y después no permiten conocer si se dicen en sentido propio o en metáfora por el que define. Y, en efecto, al ser oscuros, no ofrecen puntos de ataque, y al ignorarse si son tales a raíz de decirse metafóricamente, no tienen por donde hacerles un reproche.

En general, todo problema, cuando es difícil de abordar, hay que suponer que precisa de una definición, o que es de los que se dicen de muchas maneras, o metafóricamente, o que no está lejos de los principios; porque no nos es manifiesto de entrada esto mismo, a saber, de cuál de los tipos mencionados es lo que provoca la dificultad: pues, si estuviera de manifiesto el tipo, sería evidente que, o bien habría que definir, o bien dividir, o bien procurarnos las proposiciones intermedias: pues, mediante éstas, se muestran las cuestiones últimas.

Muchas de las tesis, si no se ha dado bien la definición, no es fácil discutirlas y atacarlas, v.g.: si una única cosa tiene un único contrario o varios; en cambio, una vez definidos los contrarios del modo debido, es fácil probar si cabe que haya varios contrarios de la misma cosa o no. Y del mismo modo, también, en los demás casos que precisan de definición. También en las matemáticas parece que algunas ⟨figuras⟩ no se trazan fácilmente por un defecto de la definición, v.g.: que la ⟨recta⟩ que corta el plano contiguo al lado divide de manera semejante la línea y la extensión. En cambio, apenas dada la definición, queda inmediatamente de manifiesto lo que se ha dicho: pues las extensiones y las líneas tienen la misma reducción. Y ésta es la definición de *idéntica proporción.* Simplemente, los elementos primeros, una vez puestas las definiciones (v.g.: *qué es una línea, qué es un círculo),* se muestran muy fácilmente (salvo que no es posible aportar muchos recursos para atacar cada una de éstas, por no haber muchos inter-

mediarios); pero, si no se ponen las definiciones de los principios, es difícil, y quizá completamente imposible. De manera semejante a esto pasa también con las co- 159a sas que caen bajo los enunciados.

Así, pues, es preciso no perder de vista que, cuando la tesis es difícil de atacar, es porque le afecta alguna de las cosas mencionadas. En cambio, cuando es mayor trabajo discutir en contra del postulado y de la proposición que en contra de la tesis, se puede dudar si uno ha de poner tales cuestiones o no. En efecto, si no se ponen, pero se estima que hay que discutir también respecto a ello, se impondrá ⟨al adversario⟩ una tarea mayor que la establecida en un principio; y, si se ponen, ⟨el adversario⟩ se convencerá a partir de cosas menos convincentes. Si, pues, es preciso no hacer el problema más difícil, se han de poner; pero si se ha de razonar mediante cosas más conocidas, no hay que ponerlas. O bien es que el que aprende no ha de ponerlas si no son más conocidas, y, en cambio, el que se ejercita ha de ponerlas con sólo que parezcan verdaderas. De modo que queda de manifiesto que el que pregunta y el que enseña no ponen de manera semejante lo que se ha de postular.

4. *Papel del que pregunta y del que responde*

Sobre cómo se deben hacer y ordenar las preguntas son prácticamente suficientes los puntos mencionados. En cambio, acerca de la respuesta hay que precisar cuál es la tarea del que responde bien, así como del que pregunta bien.

Es ⟨misión⟩ del que pregunta conducir el discurso de modo que haga decir al que responde las más inadmisibles de las ⟨consecuencias⟩ necesarias obtenidas a través de la tesis; es misión del que responde, en cambio, hacer que lo imposible o lo paradójico no parezca

desprenderse por su mediación, sino a través de la tesis: pues sin duda son distintos el error de exponer primero lo que no se debe y el de no defender del modo debido lo ya expuesto.

5. *Nueva teoría del ejercicio dialéctico. El papel del que responde*

Dado que están sin determinar ⟨las normas⟩ para los que construyen argumentos con vistas a ejercitarse y ensayar (en efecto, no son idénticos los fines de los que enseñan o de los que aprenden y de los que contienden, ni los de éstos y los que conversan entre ellos de cara a una investigación: pues el que aprende debe exponer siempre lo que él opina: y, en efecto, nadie se va a dedicar a enseñarle algo falso. Entre los que contienden, en cambio, el que pregunta debe aparentar por todos los medios que ejerce alguna influencia, y el que responde, parecer que no le afecta para nada. En los encuentros dialécticos, en que no se construyen los argumentos por mor de competición, sino de ensayo e investigación, no está detallado de ninguna manera a qué debe tender el que responde, y cuáles cosas debe conceder y cuáles no, para defender correcta o incorrectamente la tesis); por tanto, ya que no tenemos ningún dato suministrado por otros, intentaremos decir algo nosotros mismos.

Es necesario que el que responde sostenga el discurso exponiendo una tesis plausible, o no plausible, o ni lo uno ni lo otro, bien absolutamente, bien según para
159 b quién, v.g.: *para este individuo de aquí*, ya sea él mismo, ya sea otro. Y no hay ninguna diferencia entre que sea plausible o no plausible de una manera o de otra: pues el modo de responder bien y conceder o no conceder lo preguntado será el mismo. Así, pues, si la tesis es no plausible, es necesario que la conclusión llegue a

ser plausible, y viceversa; en efecto, el que pregunta siempre concluye lo opuesto a la tesis. Pero, si lo establecido no es ni plausible ni no plausible, también la conclusión será así. Puesto que el que razona correctamente demuestra lo puesto a discusión a partir de cosas más plausibles y conocidas, es manifiesto que, si lo establecido es absolutamente no plausible, el que responde no ha de conceder, ni lo que no es plausible en absoluto, ni lo que lo es, pero menos que la conclusión. En efecto, si la tesis es no plausible, la conclusión ⟨del que interroga⟩ será plausible, de modo que es preciso que las cosas tomadas ⟨como proposiciones⟩ sean todas plausibles y más plausibles que lo previamente establecido, si es que se pretende probar lo menos conocido mediante lo más conocido. De modo que, si alguna de las cosas preguntadas no es así, el que responde no ha de aceptarla. Si la tesis es absolutamente plausible, es evidente que la conclusión ⟨del que interroga⟩ será absolutamente no plausible. Así, pues, hay que aceptar todo lo que sea plausible, y, de lo que no lo sea, todo aquello que sea menos no plausible que la conclusión: pues así se podrá decir que se ha discutido adecuadamente. De manera semejante si la tesis no es ni no plausible ni plausible: pues también en ese caso habrá que conceder todas las cosas que parezcan ⟨plausibles⟩, y, de las que no lo sean, las que lo sean menos que la conclusión: pues así ocurrirá que los argumentos resultarán más plausibles. Si, pues, lo establecido es absolutamente plausible o no plausible, hay que hacer la comparación respecto a las cosas que son absolutamente plausibles. Pero, si lo establecido no es absolutamente plausible o no plausible, sino que ⟨sólo lo es⟩ para el que responde, hay que aceptar o no aceptar lo que es plausible y lo que no lo es en relación a su criterio. Y, si el que responde defiende la opinión de otro, es evidente que hay que aceptar y rechazar cada cosa

atendiendo al pensamiento de aquél. Por eso también los que introducen opiniones ajenas, v.g.: *que el bien y el mal son lo mismo,* tal como dice Heráclito, no conceden ⟨—en este caso—⟩ que los contrarios no estén presentes a la vez en la misma cosa, no porque no les resulte esto plausible, sino porque, según Heráclito, se ha de decir así. Hacen esto también los que se admiten recíprocamente las tesis: pues tienden a hablar como hablaría el que expone ⟨la tesis⟩.

6. *Papel del que responde*

Así, pues, queda de manifiesto a qué tiende el que responde, tanto si lo establecido es absolutamente plausible como si lo es sólo para alguién. Y, puesto que, necesariamente, todo lo que se pregunte será plausible **160a** o no plausible, o ni una cosa ni otra, y que lo preguntado será concerniente al argumento o no concerniente al argumento, si es plausible y no concerniente al argumento, se ha de conceder diciendo que es plausible, y si no es plausible ni concerniente al argumento, se ha de conceder, pero señalando además que no es plausible, para evitar ⟨dar una impresión de⟩ simpleza. Si es concerniente al argumento y plausible, se ha de decir que es plausible, pero demasiado próximo a la cuestión del principio, y que la cuestión establecida queda eliminada si se acepta eso. Si el postulado es concerniente al argumento, pero excesivamente no plausible, hay que decir que, si se acepta aquél, se da la consecuencia, pero que es demasiado simplista lo propuesto. Y, si no es ni no plausible ni plausible, y no concerniente en nada al argumento, se ha de conceder sin hacer ninguna precisión, pero si es concerniente al argumento, hay que señalar en seguida que, si se acepta, se elimina la cuestión del principio. En efecto, así al que responde no le parecerá verse afectado en nada por sí mismo si

acepta cada cosa previendo ⟨las consecuencias⟩, mientras que el que pregunta estará en condiciones de ⟨hacer⟩ un razonamiento si se le conceden todas las cuestiones que son más plausibles que la conclusión. Pero todos cuantos se dedican a razonar a partir de cosas menos plausibles que la conclusión, es evidente que no razonan correctamente: por ello a los que preguntan así no se les han de aceptar las preguntas.

7. *La interrogación*

De manera semejante hay que salir también al paso de las cosas que se dicen oscuramente y de varias maneras. En efecto, ya que al que responde, si no entiende, le está permitido decir: *No entiendo,* y que, si la cosa se dice de varias maneras, no necesariamente hay que estar de acuerdo o rechazarla, es evidente que, en primer lugar, si lo dicho no está claro, no hay que privarse de decir que no se comprende: pues muchas veces se presenta una dificultad por dar audiencia a los que preguntan sin claridad. Si algo que se dice de muchas maneras es conocido, y lo dicho es, en todos los casos, o verdadero o falso, se ha de conceder o rechazar sin más; pero, si en un caso es falso y en otro verdadero, hay que señalar además que se dice de varias maneras y que lo uno es falso y lo otro verdadero: pues, si se hace la distinción al final, no está claro si también al principio se dio uno cuenta de que la cosa era ambigua. Y, si no se vio previamente lo ambiguo, sino que se aceptó reparando en un solo ⟨aspecto⟩, hay que decir al que dirige la cuestión hacia un solo aspecto: *No lo concedí por atender a esto, sino a esto otro;* pues al ser varias las cosas que caen bajo el mismo nombre o enunciado, la discrepancia es fácil. Pero, si lo preguntado es claro y simple, hay que responder *sí* o *no.*

8. *La respuesta a la comprobación*

Puesto que toda proposición del razonamiento, o bien es una de aquellas a partir de las cuales se hace el razonamiento, o bien se enuncia con vistas a ⟨probar⟩ alguna de aquéllas (y es evidente cuándo se toma por mor de otra cosa distinta, por el hecho de preguntar varias cosas semejantes: pues lo universal, la mayor parte de las veces, se capta por comprobación o por semejanza), hay, pues, que aceptar todas las cuestiones 160b singulares, con tal que sean verdaderas y plausibles; en cambio, contra lo universal hay que intentar lanzar una objeción: en efecto, impedir la argumentación sin una objeción, real o aparente, es actuar de mala fe[134]. Si, pues, aun poniéndose de manifiesto en muchos casos, no se concede lo universal, y ello sin hacer objeciones, es patente que uno actúa de mala fe. Además, si no se puede contrarreplicar que no es verdad, se dará mucho más aún la impresión de actuar de mala fe (y eso aunque esta ⟨contrarréplica⟩ no fuera suficiente: en efecto, encontramos muchos enunciados contrarios a las opiniones habituales, los cuales son difíciles de resolver, como, por ejemplo, el de Zenón de que no es posible moverse ni recorrer el estadio; pero no por ello hay que dejar de aceptar los ⟨enunciados⟩ opuestos a éstos). Si, pues, no se acepta una cosa sin contrarreplicarla ni objetarla, es evidente que se actúa de mala fe: pues la mala fe en las argumentaciones es una respuesta al margen de los modos mencionados, destructora del razonamiento.

9. *Ejercicios previos y tesis no plausibles*

Es preciso sostener una tesis y una definición sometiéndolas antes a las propias críticas de uno: pues es

[134] *Dyskolaínein*, lit.: «estar malhumorado».

evidente que hay que enfrentarse a aquello a partir de lo cual los que inquieren eliminan lo establecido.

Hay que guardarse de sostener una hipótesis no plausible. Y puede ser no plausible de dos maneras: en efecto, lo es tanto aquello como consecuencia de lo cual se dicen cosas absurdas (v.g.: si alguien dijera que *todo se mueve* o *nada se mueve)*, como aquellas elegidas por alguna costumbre depravada y que son contrarias a la ⟨sana⟩ voluntad (v.g.: que *el bien es el placer* y que *cometer una injusticia es mejor que padecerla):* en efecto, se detesta, no al que sostiene estas cosas por mor de una argumentación, sino al que las anuncia como plausibles.

10. *Resolución de los falsos argumentos*

Todos los argumentos que constituyen un razonamiento falso[135] se han de resolver eliminando aquello por cuya presencia surge la falsedad: pues no quedan destruidos eliminando cualquier punto, ni siquiera si lo eliminado es falso. En efecto, el argumento podría tener varios puntos falsos, v.g.: si alguien toma como proposiciones que *el que está sentado escribe* y que *Sócrates está sentado:* pues de éstas se desprende que *Sócrates escribe.* Así, pues eliminando *Sócrates está sentado,* el argumento no queda en absoluto más resuelto que antes, aunque el postulado sea falso; no es por la presencia de esto por lo que el argumento es falso: en efecto, si por casualidad alguien que estuviera sentado no escribiera, en tal caso ya no correspondería la misma solución. De modo que no hay que eliminar esto, sino *el que está sentado escribe:* pues no todo el que está sentado escribe. Así, pues, lo deja totalmente resuelto el que elimina aquel punto en cuya presencia surge la

135 *Pseûdos. syllogízontai,* lit.: «razonan falsamente».

falsedad, y entiende la solución el que entiende que el argumento surge en presencia de aquel punto, tal como en el caso de las figuras falsas. En efecto, no basta objetar, ni aunque lo que se elimina sea falso, sino que hay que demostrar por qué es falso: pues así quedará de manifiesto si la objeción se hace previendo o no alguna ⟨consecuencia⟩.

161 a Es posible de cuatro maneras impedir que un argumento concluya. Bien eliminando aquello en cuya presencia surge la falsedad. Bien enunciando una objeción contra el que pregunta (pues muchas veces no queda resuelto el argumento y, sin embargo, el que inquiere no puede seguir adelante). En tercer lugar, atacando a las cuestiones planteadas: pues puede ocurrir que, a partir de las cuestiones planteadas, no salga lo que quiere ⟨el que pregunta⟩ por haber preguntado mal, y que, al añadir algo, salga la conclusión; si, pues, el que pregunta ya no puede seguir adelante, la objeción será contra él, y, si puede seguir adelante, contra las cuestiones que plantea. La cuarta y peor de las objeciones es la hecha al tiempo ⟨de discusión⟩: en efecto, algunos objetan cosas tales que, para discutirlas, hace falta más tiempo que el de la conversación en curso.

Así, pues, las objeciones, tal como acabamos de decir, se realizan de cuatro maneras; pero sólo resuelve realmente ⟨el argumento⟩ la primera de las mencionadas, mientras que las otras son meras trabas y obstáculos puestos a las conclusiones.

11. *Reproches al argumento y al adversario*

Un reproche a un argumento tomado en sí mismo no es idéntico ⟨al que se hace⟩ cuando se pregunta. En efecto, muchas veces, por no haber discutido correctamente el argumento, el preguntado es el causante de que no haya habido acuerdo en las cosas a partir de las

cuales era posible discutir correctamente frente a la tesis: pues no corresponde a uno solo de los dos adversarios el llevar a término la tarea común. Así, pues, algunas veces es necesario atacar al que habla y no a la tesis, cuando el que responde está al acecho de lo que pueda contrariar al que pregunta, ultrajándole de paso. Si se actúa, pues, de mala fe, las conversaciones se tornan contenciosas[136] y no dialécticas. Además, ya que tales argumentos se dan por mor de ejercitación y ensayo, y no de enseñanza, es evidente que no sólo hay que probar por razonamiento lo verdadero, sino también lo falso, y no siempre mediante verdades, sino, a veces, también mediante falsedades: pues muchas veces, tras ser expuesto algo verdadero, es necesario que, al seguir la discusión, se lo elimine, de modo que hay que poner por delante las cosas falsas. Y a veces también, tras haberse expuesto algo falso, ha de ser eliminado mediante cosas falsas: pues nada impide que a alguien le parezcan más plausibles que las cosas verdaderas otras que no lo son, de modo que, al salir el argumento de las cosas que son plausibles para aquél, quedará más convencido o sacará más provecho. Pero es preciso que, el que haga bien una inferencia, la haga dialéctica y no erísticamente, así como el geómetra ⟨la ha de hacer⟩ geométricamente, tanto si lo concluido es falso como si es verdadero; ahora bien, ya se ha dicho anteriormente cuáles son los razonamientos dialécticos[137].

Puesto que es un colega deshonesto el que obstaculiza la tarea común, es evidente que también es así en la argumentación. En efecto, también en ésta es común lo previamente establecido, excepto para los que contienden. Éstos no persiguen ambos el mismo fin: pues

---

136 *Agōnistikai.*

137 Ver, *supra,* I 1, 100a22.

161 b es imposible que venza más de uno. Y no hay ninguna diferencia entre que esto se produzca a través de las respuestas o a través de las preguntas: en efecto, el que pregunta erísticamente[138] discute de manera deshonesta, como también el que al responder no concede lo que es manifiesto ni permite que el que pregunta inquiera lo que desea averiguar. Es, pues, evidente, a partir de lo dicho, que no hay que hacer iguales reproches al argumento en sí y al que pregunta: pues nada impide que el argumento esté viciado, y que, en cambio, el que pregunta haya discutido de la mejor manera posible con el que responde. En efecto, frente a los que actúan de mala fe no es posible, sin duda, construir los razonamientos• tal como uno quiere, sino como puede.

Puesto que es indeterminable cuándo los hombres aceptan lo contrario y cuándo lo del principio[139] (pues muchas veces, hablando consigo mismos, dicen lo contrario y, tras rehusar primero, conceden después; por ello, al ser preguntados, asienten muchas veces a lo contrario y a lo del principio), necesariamente la argumentación saldrá viciada. El causante es el que responde, al no conceder unas cosas y conceder otras del mismo tipo. Así, pues, es manifiesto que no hay que reprochar igual a los que preguntan y a los argumentos.

Respecto al argumento en sí hay cinco ⟨clases de⟩ reproches: el primero, cuando a partir de las cosas preguntadas no se concluye ni lo propuesto ni nada en absoluto, al ser falsas o no plausibles, o todas o la mayoría, aquellas cosas en las que se basa la conclusión, y, ni suprimiendo ni añadiendo algunas, ni suprimiendo unas y añadiendo otras, sale la conclusión. El segundo

---

138 Léase: «por mor de disputar».

139 Léase: «cuándo aceptan lo contrario de lo que aceptaban antes y cuándo lo mismo que aceptaban al principio».

⟨se da⟩ si el razonamiento respecto a la tesis no puede surgir de tales cosas y tal como se ha dicho anteriormente. El tercero, si añadiendo algunas cosas surge un razonamiento, pero esas cosas son inferiores a las preguntadas y menos plausibles que la conclusión. Y aún, al suprimir algunas cosas: pues a veces se toman más cosas de las necesarias, de modo que el razonamiento no surge al estar éstas. Además, si ⟨se argumenta⟩ a partir de cosas menos plausibles y menos convincentes que la conclusión, o si ⟨se argumenta⟩ a partir de cosas verdaderas pero que precisan de más trabajo ⟨de investigación⟩ que el problema.

No es preciso exigir que los razonamientos de todos los problemas sean igualmente plausibles y convincentes: pues ya por naturaleza se da que, de las cosas investigadas, unas son más fáciles y otras más difíciles, de modo que, si se prueba a partir de las cosas más plausibles que cabe, se ha discutido bien. Queda, pues, de manifiesto que ni para el argumento es idéntico el reproche relativo a lo puesto como problema y el relativo al argumento en sí mismo: pues nada impide que el argumento sea censurable en sí mismo, y, en cambio, 162a respecto al problema, elogiable; y aún, inversamente, elogiable en sí y censurable respecto al problema, cuando sería posible concluir a partir de muchas ⟨proposiciones⟩ plausibles y verdaderas. Y también podría haber un argumento, incluso concluyente, peor que otro no concluyente, cuando uno concluye a partir de ⟨proposiciones⟩ intrascendentes sin que el problema sea intrascendente, y el otro necesita como suplemento de ⟨proposiciones⟩ plausibles y verdaderas, sin que el argumento resida en ellas. Ahora bien, no es justo hacer reproches a los que sacan conclusiones verdaderas de ⟨proposiciones⟩ falsas: pues lo falso se ha de probar siempre necesariamente a través de cosas falsas, mientras que alguna vez es posible también probar lo

verdadero a través de cosas falsas. Esto queda de manifiesto a través de los Analíticos[140].

Cuando el argumento enunciado es demostración de algo, si hay alguna otra cosa sin ningún tipo de relación con la conclusión, el razonamiento no será probatorio de la cosa en cuestión, y, si parece serlo, será un sofisma, no una demostración. El filosofema es un razonamiento demostrativo, el epiquerema, un razonamiento dialéctico, el sofisma, un razonamiento erístico, y el aporema, un razonamiento dialéctico de contradicción.

Si se muestra algo a partir de ⟨proposiciones⟩ que son ambas plausibles, pero no de igual modo, nada impide que lo mostrado sea más plausible que ninguna de las dos proposiciones. Pero, si una fuera plausible y la otra de ninguna de las dos maneras[141], o si una fuera plausible y la otra no plausible, y si ambas fueran del mismo tipo, la conclusión también lo sería; pero si una lo es más que la otra, ⟨la conclusión⟩ seguirá a la que lo es más.

Hay también un error, y éste, acerca de los razonamientos, cuando la mostración se hace por medios mayores ⟨de lo necesario⟩, siendo posible hacerlo con medios más pequeños que se dan en el argumento, v.g.: pretender que una opinión lo es más que otra postulando: que *cada cosa en sí misma es lo que es tal cosa en más alto grado*, y que *existe verdaderamente lo opinable en sí mismo*, luego *lo opinable en sí mismo lo es más que los ⟨opinables⟩ individuales;* y también: *a lo que se dice en mayor medida le corresponde algo que también se dice en mayor medida*, y *existe una verdadera opinión en sí que será más exacta que las individuales;* ahora bien, se ha postulado tanto que *existe una verdadera opinión en sí* como que *cada cosa en sí*

[140] Cf. *Anal. Pr.* II 2.

[141] Es decir, ni plausible ni no plausible.

misma es lo que es tal cosa en más alto grado; conque *la opinión en sí es más exacta.* ¿Cuál es el vicio del argumento? Que hace que pase desapercibida la causa en presencia de la cual surge el argumento.

12. *Claridad y falsedad de los argumentos*

Un argumento es claro, de un primer y más corriente modo, si es de tal manera concluyente que no es preciso preguntar nada más; de un segundo modo, que es el que más se dice, cuando las ⟨proposiciones⟩ escogidas son tales que la conclusión se da necesariamente a través 162b de otras tantas conclusiones[142]; además, ⟨de un tercer modo⟩, cuando se deja de lado algo altamente plausible.

Un argumento se llama *falso* de cuatro modos: un primer modo, cuando parece concluir sin ser concluyente, lo que se llama *razonamiento erístico.* Otro, cuando concluye, pero no respecto a lo previamente establecido (lo cual acaece sobre todo, precisamente, a los que llevan la argumentación a lo imposible). O bien concluye respecto a lo establecido, pero no según el método apropiado: esto es, cuando sin ser un argumento médico parece serlo, o geométrico sin ser geométrico, o dialéctico sin ser dialéctico, tanto si la consecuencia es falsa como si es verdadera. Y otro modo, si se concluye mediante ⟨proposiciones⟩ falsas. La conclusión de esto será unas veces falsa y otras verdaderas; pues lo falso siempre se concluye mediante cosas falsas, mientras que lo verdadero conviene también ⟨a un argumento⟩ a partir de cosas no verdaderas, como se ha dicho también anteriormente[143].

---

[142] Es decir, que cada proposición o premisa haya sido previamente demostrada.

[143] Cf., *supra,* VIII 11, 162a10 y *Anal. Pr.* II 2.

Así, pues, el que el argumento sea falso procede del que dice algo erróneo más que del argumento mismo, y tampoco siempre del que lo dice, sino ⟨sólo⟩ cuando ello le pasa desapercibido; puesto que admitimos en sí mismo, más que muchos otros argumentos verdaderos, uno que elimine alguno de los verdaderos a partir de cosas máximamente plausibles[144]. En efecto, si es así, es también demostración de otras cosas verdaderas: pues es preciso que alguna de las cosas establecidas no lo esté en modo alguno, de modo que pueda darse una demostración de ella. Pero si se concluye algo verdadero mediante cosas falsas y demasiado intrascendentes, será un argumento inferior a muchos otros que prueban algo falso; de modo que, evidentemente, el primer examen ⟨a hacer⟩ es el del argumento en sí, para ver si concluye; el segundo, para ver si concluye en verdadero o en falso; y el tercero, para ver de qué tipo de cosas parte. En efecto, si parte de falsedades plausibles, será discursivo[145]; en cambio, si parte de cosas reales, pero no plausibles, estará viciado; y si ⟨las proposiciones⟩ son falsas y nada plausibles, es evidente que estará viciado, bien absolutamente, bien respecto al objeto en cuestión.

13. *La petición de principio y la petición de los contrarios*

Cómo el que interroga postula lo del principio[146] y sus contrarios, es algo que se ha dicho, en el terreno de la verdad, en los *Analíticos*[147], pero, en el terreno de la opinión, se ha de decir ahora.

---

[144] Se refiere a la *reductio ad absurdum.*

[145] *Logikós:* en la práctica equivale a «dialéctico».

[146] Giro griego a través de cuya traducción latina se forma la expresión «petición de principio».

[147] Cf. *Anal. Pr.* II 16.

Al parecer, se postula lo del principio de cinco maneras. La primera y más manifiesta, si uno postula aquello mismo que es preciso mostrar. Esto, en el caso de ⟨que se postule exactamente⟩ la misma cosa, no es fácil que pase desapercibido, pero lo es más en los sinónimos y en cuantas cosas el nombre y el enunciado significan lo mismo. La segunda, cuando, siendo preciso 163a mostrar algo particularmente, alguien postula que se demuestre universalmente, v.g.: abordando ⟨la tesis de⟩ que el conocimiento de los contrarios es uno solo, se podría postular que *es uno solo el conocimiento de los opuestos en general:* pues es plausible que lo que había que mostrar en sí mismo se postule junto con varias otras cosas. La tercera, si alguien, habiéndose quedado en mostrar algo universalmente, postulara que se mostrase particularmente, v.g.: si, habiéndose establecido algo acerca de todos los contrarios, se postulara acerca de tales contrarios individuales: pues también este argumento es plausible, a saber, que lo que era preciso mostrar junto con varias cosas, se postule en sí por separado. Y aún, si alguien, habiéndolo ya dividido, postula el problema, v.g.: si, siendo preciso mostrar que la medicina ⟨versa⟩ sobre lo sano y lo enfermo, se postulara sobre cada cosa por separado, o si alguien postulara una de dos cosas que se siguen necesariamente la una a la otra, v.g.: que el lado ⟨del cuadrado⟩ es inconmensurable con la diagonal, siendo preciso demostrar que la diagonal lo es con el lado.

Los contrarios se postulan de tantas maneras como lo del principio. Primero, en efecto, si alguien postula la afirmación y la negación opuestas. Segundo, ⟨si se postulan⟩ los contrarios por antítesis, v.g.: ⟨diciendo⟩ que lo bueno y lo malo son lo mismo. Tercero, si alguien, tras postular lo universal, postula la contradicción en lo particular, v.g.: si, habiendo aceptado que es uno solo el conocimiento de los contrarios, postula

que el de lo sano es distinto del de lo enfermo, o bien si, habiendo postulado esto, intenta hacer aceptar la contradictoria universal. Y aún, si alguien postula lo contrario de lo que se desprende necesariamente a través de lo establecido, incluso aunque no tome los opuestos, postula dos cosas tales que, a partir de ellas, se dará la contradicción opuesta. Es diferente postular lo contrario de postular lo del principio, en cuanto que, en este último caso, el error es respecto a la conclusión (pues es teniendo en cuenta ésta como decimos que se postula lo del principio), mientras que los contrarios se dan en las proposiciones por comportarse de cierta manera las unas respecto a las otras.

14. *Sobre la práctica de la discusión*

Para la ejercitación y la preparación en los argumentos de este tipo conviene primero acostumbrarse a hacer la conversión de dichos argumentos: pues así tendremos más abierto el camino hacia lo enunciado y, con unos pocos, llegaremos a conocer perfectamente muchos argumentos. En efecto, convertir ⟨un argumento⟩ es, tomando la inversa de la conclusión junto con las restantes cuestiones planteadas, eliminar una de las cosas concedidas: pues es necesario, si la conclusión no es tal, que quede eliminada una de las proposiciones, si realmente la conclusión se había de dar necesariamente una vez aceptadas todas ⟨las proposiciones⟩. Respecto a toda tesis, hay que mirar la forma de abordarla, tanto ⟨diciendo⟩ que es así como que no es así, y, una vez hallada, buscar inmediatamente su disolución; así, en efecto, ocurrirá que uno se ejercitará tanto en preguntar como en responder, si no tenemos nadie a quien dirigirnos, a nosotros mismos. Y, al escoger los medios de atacar una misma tesis, debemos alinearlos unos al lado de otros: pues esto produce una gran

abundancia de argumentos para forzar ⟨al adversario⟩, y constituye una gran ayuda para refutar cuando uno encuentra abundantes ejemplos de que la cosa es así y de que no es así (pues ocurre que así se toman precauciones contra las ⟨críticas⟩ contrarias); y el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el conocimiento y para el buen sentido[148] filosófico: pues sólo resta elegir correctamente una de las dos cosas. Pero para un asunto de este tipo es preciso que se den buenas dotes naturales, y la buena disposición natural es, en verdad, poder escoger bien lo verdadero y rechazar lo falso: que es precisamente lo que los naturalmente dotados pueden hacer bien: pues apreciando y desechando bien lo que se les propone disciernen bien lo mejor.

Respecto a los problemas que más frecuentemente se presentan, es preciso conocer perfectamente los argumentos, y sobre todo acerca de las primeras tesis: pues en éstas encuentran disgusto muchas veces los que responden. Además, es preciso hacer acopio de definiciones y tenerlas disponibles, tanto las plausibles como las primordiales: pues a través de ellas se realizan los razonamientos. Hay que intentar también dominar aquellas cosas en las que los razonamientos inciden más veces. En efecto, así como en geometría es de utilidad, antes de empezar, ejercitarse en lo referente a los elementos, y, en aritmética, el conocer al dedillo los números capitales[149] importa mucho para conocer también el resultado de la multiplicación de otros números, así también en las argumentaciones es de utilidad estar a la mano con los principios, y conocer de memoria las proposiciones. En efecto, de la misma manera que

---

[148] *Phrónēsin* (habitualmente traducido por «prudencia»).

[149] Es decir, los diez primeros, o dígitos.

los lugares conservados en la memoria hacen por sí solos recordar inmediatamente las cosas mismas, así también estas cuestiones lo harán a uno más capaz de razonar, por el hecho de atender a cosas numéricamente definidas. Y una proposición común se ha de guardar en la memoria más que un argumento: pues así no es demasiado difícil tener principios e hipótesis en abundancia.

Además, hay que acostumbrarse a hacer, de uno, muchos argumentos, disimulándolo lo más posible. Esto será posible si uno se aleja al máximo de las cuestiones 164a próximas a aquellas sobre las que versa el argumento. Serán susceptibles de esto los argumentos más universales, v.g.: que *no hay un solo conocimiento de varias cosas:* pues así es también en el caso de lo *respecto a algo,* de los contrarios y de los coordinados.

Es preciso también registrar los argumentos en forma universal, aunque se hubieran discutido como particulares, pues así será posible también, de uno, hacer muchos. De manera semejante en retórica, en al caso de los entimemas [150]. Uno mismo, en cambio, ha de evitar al máximo presentar los razonamientos en forma universal. Y siempre es preciso mirar si los argumentos se discuten sobre casos comunes: pues todos los argumentos particulares se pueden discutir también universalmente, y en la demostración particular está incluida la universal, porque no es posible probar nada por razonamiento sin lo universal.

Hay que aplicar, contra un debutante, la ejercitación en argumentos de comprobación, y, contra alguien experimentado, los de razonamiento. Y hay que tratar de hacer aceptar, a los unos, las proposiciones de los razonamientos, y, a los otros, las comparaciones de las comprobaciones: pues cada uno de los dos grupos está

[150] Razonamientos con alguna proposición elíptica.

ejercitado respectivamente en cada una de estas cosas. En general, del ejercicio en la discusión hay que intentar extraer un razonamiento acerca de algo, o la resolución ⟨de un argumento⟩, o una proposición, o una objeción, o ⟨la constatación de⟩ si se preguntó correcta o incorrectamente, ya sea por parte de uno mismo, ya sea por parte de otro, y el porqué de cada una de estas cosas. En efecto, a partir de estas cosas ⟨se 164b
obtiene⟩ la capacidad, y la ejercitación se hace por mor de la capacidad, sobre todo acerca de las proposiciones y las objeciones; pues, por decirlo brevemente, un dialéctico es aquel que es capaz de formular proposiciones y objeciones[151]. Ahora bien, proponer algo es convertir varias cosas en una (pues se debe considerar globalmente como una sola cosa aquello a lo que se refiere el argumento), y objetar es convertir una cosa en varias: pues, o bien se la divide, o bien se la elimina, concediendo ésta y no concediendo aquélla entre las cosas propuestas.

Ahora bien, no hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera. Pues, frente a algunos, los argumentos se tornan necesariamente viciados: en efecto, contra el que intenta por todos los medios parecer que evita el encuentro, es justo intentar por todos los medios probar algo por razonamiento, pero no es elegante. Por ello precisamente no hay que disputar de buenas a primeras con cualesquiera individuos: pues necesariamente resultará una mala conversación; y, en efecto, los que se ejercitan así son incapaces de evitar el discutir contenciosamente.

Y es preciso también tener argumentos ya hechos para aquella clase de problemas en los que, disponien-

151 *Protatikòs kaì enstatikós.*

do de unos pocos recursos, podremos aplicarlos a la mayoría de cuestiones: son éstos los universales y aquellos que es más difícil procurarse a partir de las cosas con las que uno tropieza habitualmente.

SOBRE LAS REFUTACIONES SOFÍSTICAS

SOBRE LAS REFUTACIONES SOFÍSTICAS

1. *Razonamiento y refutación sofística*

Hablemos acerca de las refutaciones sofísticas y de 164 a las refutaciones aparentes, que son en realidad razonamientos desviados[1] y no refutaciones, y empecemos con las que, por su naturaleza, son primeras.

Que unos razonamientos, pues, lo son realmente, y otros, aunque no lo son, lo parecen, es manifiesto. En efecto, así como en otros casos sucede esto por causa de alguna semejanza, así también pasa con los argumentos. Pues también ⟨entre los hombres⟩ unos se hallan en buen estado y otros lo aparentan, al modo como las tribus hinchan y aprestan ⟨las víctimas de los sacrificios⟩, y unos son bellos a causa de su belleza, mien- 164 b tras que otros lo aparentan adornándose. Lo mismo ocurre con las cosas inanimadas: en efecto, también entre éstas unas son verdaderamente de plata o de oro, mientras que otras no lo son pero lo parecen de acuerdo con la sensación, v.g.: el litargirio[2] y la casiterita parecen plata, y las cosas de pátina amarillenta parecen oro. Del mismo modo, esto es un razonamiento y una refutación, mientras que esto otro no lo es, pero lo parece a causa de la inexperiencia: pues los inexpertos contemplan las cosas como desde lejos.

---

[1] *Paralogismôn.*

[2] Mineral a base de óxido de plomo.

165a El razonamiento, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión[3]. Ahora bien, aquéllos[4] no hacen esto, pero parecen hacerlo, por muchas causas. De entre las cuales, el lugar más natural y corriente es el que se da a través de los nombres. En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. Por tanto, al igual que en el caso anterior, los que no son hábiles en manejar los guijarros son engañados por los que saben hacerlo, de la misma manera también, en el caso de los argumentos, los que no tienen experiencia de la capacidad de los nombres, hacen razonamientos desviados, tanto si discuten ellos como si escuchan a otros. Por esta causa, pues, y por las que se dirán, es posible que haya razonamientos y refutaciones aparentes que no lo sean en realidad. Y, como para algunos es de más utilidad parecer que son sabios que serlo y no parecerlo (pues la sofística es una sabiduría que parece tal pero no lo es, y el sofista es uno que se lucra por medio de una sabiduría que parece tal pero no lo es), es obvio que necesitan parecer que hacen trabajo de sabios más que hacerlo y no

[3] Es decir, que tiene como conclusión la proposición contradictoria de la defendida por el oponente.

[4] Es decir, los sofistas.

parecerlo. Y para comparar las cosas una a una, la tarea del que sabe es, acerca de cada cuestión, evitar mentir él acerca de lo que sabe, y ser capaz de poner en evidencia al que miente. Esto consiste en ser capaz de dar argumentos y de recibirlos. Es necesario, pues, que los que quieran actuar como sofistas busquen el género de argumentos mencionados; en efecto, es de utilidad: pues tal capacidad le hará a uno parecer sabio, que es la intención que vienen a tener aquéllos.

Así, pues, que existe un género tal de argumentos y que es a esta capacidad a la que aspiran los que llamamos *sofistas*, es evidente. Pero digamos ya cuántas son las especies de argumentos sofísticos, de cuántos ⟨elementos⟩ consta aquella capacidad, cuántas vienen a ser las partes de este estudio, y las demás cosas que completan esta técnica.

2. *Los distintos tipos de argumentos*

Hay cuatro géneros de argumentos en la discusión: didácticos, dialécticos, críticos[4 bis] y erísticos. Son di- 165 b
dácticos los que prueban a partir de los principios peculiares de cada disciplina y no a partir de las opiniones del que responde (pues es preciso que el discípulo se convenza); dialécticos los que prueban la contradicción[5] a partir de cosas plausibles; críticos, los construidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume tener un conocimiento (de qué manera, empero, se ha precisado en otros ⟨textos⟩[6]); erísticos, los que, a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parece que prueban. Así, pues, acerca

---

[4 bis] *Peirastikoí*, lit.: «tentativos».

[5] Ver n. 3.

[6] Cf., *Tóp.* VIII 5.

de los ⟨argumentos⟩ demostrativos se ha hablado en los *Analíticos*[7]; acerca de los dialécticos y críticos, en otros ⟨textos⟩[8]; de los contenciosos y erísticos, hablemos ahora.

3. *Los cinco fines de la argumentación sofística*

Primeramente hay que tomar en consideración a cuántos fines apuntan los que contienden y aspiran a vencer ⟨al otro⟩. Estos fines son cinco: la refutación, la falsedad[8 bis], la paradoja, la incorrección[9] y, el quinto, hacer que el interlocutor parlotee vanamente (esto es, obligarle a decir muchas veces la misma cosa); o bien que cada una de estas cosas sea, no real, sino aparente. En efecto, ⟨los sofistas⟩ se proponen ante todo parecer que refutan, en segundo lugar mostrar que se dice alguna falsedad, en tercero conducir a la paradoja, en cuarto hacer hablar incorrectamente (esto es, hacer que el que responde cometa barbarismos en la expresión a partir del argumento); por último, hacer decir varias veces lo mismo.

4. *Refutaciones en función de la expresión*

Los modos de refutar, por su parte, son dos: unos, en efecto, se dan en función de la expresión; otros, al

---

[7] Las referencias a los *Analíticos*, tanto aquí como en los *Tópicos*, se han de considerar —dada la hoy indiscutida anterioridad cronológica de estos tratados dialécticos con respecto a la silogística de los *Analíticos*— como interpolaciones posteriores debidas a la mano, bien de discípulos póstumos, editores o comentadores, bien del propio Aristóteles al revisar estas obras tras la redacción de los *Analíticos*.

[8] Léase: «en los *Tópicos*».

[8 bis] Léase: «hacer incurrir al adversario en falsedad».

[9] *Soloikismós* (habitualmente trasliterado sin más: «solecismo»). Es una expresión derivada de *Sóloi*, nombre de una colonia ateniense de Cilicia, en la que se hablaba un pésimo dialecto.

margen de la expresión. A su vez, las cosas que provocan una ⟨falsa⟩ apariencia en función de la expresión son seis, a saber: la homonimia, la ambigüedad, la composición, la división, la acentuación y la forma de expresión. La garantía de esto es tanto la ⟨obtenida⟩ a través de la comprobación como la prueba por razonamiento (se podría tomar también otra cualquiera) de que ésas son todas las maneras como podríamos indicar lo que no es idéntico con idénticos nombres y enunciados.

En el campo de la homonimia se dan argumentos de este tenor, v.g.: que *toman conocimiento los que conocen, pues ⟨sólo⟩ los letrados toman conocimiento*[10] *de lo que se recita;* en efecto, el *tomar conocimiento* es homónimo, a saber, es tanto comprender aplicando el conocimiento ⟨que ya se tiene⟩ como adquirir ⟨por primera vez⟩ tal conocimiento. Y aún, que *los males son bienes: pues las cosas que son necesarias son bienes, y los males son necesarios;* en efecto, *lo que es necesario*[11] puede ser dos cosas: lo forzoso[12], que se da también muchas veces en el caso de los males (pues algunos males se dan forzosamente); y los bienes, que también, por otro lado, decimos que son necesarios. Además, que *el mismo individuo está sentado y de pie,* y *está enfermo y sano: pues el que se levanta está de pie,* 166a *y el que sana está sano; ahora bien, se levanta el que está sentado y sana el que está enfermo.* En efecto, que

---

10 *Manthánousin:* verbo que puede equivaler tanto a «comprender» una cosa (por tener ya elementos de juicio para ello) como a «aprender» algo totalmente nuevo. Con esta equivocidad (homonimia) juega el argumento sofístico.

11 *Tò déon:* indica indistintamente la necesidad moral (aplicable sólo al bien) y la necesidad física (aplicable también al mal).

12 *Anankaîon,* habitualmente traducido por «necesario» sin más.

el que está enfermo haga o padezca algo no significa una única cosa, sino, unas veces, que está enfermo o sentado ahora, y, otras, que estaba enfermo antes. Sólo que sana el que está enfermo y mientras está enfermo; pero no está sano mientras está enfermo, sino el que estaba enfermo, no ahora, sino antes.

En el campo de la ambigüedad, por otra parte, los hay de este tipo: *querer respecto a mí la captura de los enemigos*[13]. Y *¿acaso aquello que uno conoce no es lo que conoce?* En efecto, tanto el conocedor como lo conocido puede ser indicado como conocedor en este enunciado. Y *¿acaso aquello que uno ve no es lo que ve? Ahora bien, ve la columna; luego la columna ve.* También: *¿acaso lo que tú dices que es no es lo que tú dices ser? Ahora bien, tú dices que es una piedra; luego tú dices ser una piedra.* También: *¿acaso cabe hablar lo silencioso?* En efecto, *que en cuanto a lo silencioso se hable* puede ser dos cosas: que el que habla sea silencioso y que lo sean las cosas dichas por él.

Ahora bien, hay tres modos de ⟨hablar⟩ con homonimia y con ambigüedad: uno, cuando o bien el enunciado o bien el nombre significan con propiedad varias cosas, v.g.: águila[14] y can[15]; otro, cuando estamos habituados a tal o cual modo de decir[16]; el tercero, cuando lo compuesto significa varias cosas, mientras que lo separado significa algo de forma simple. V.g.: *el conocimiento de las letras;* en efecto, cada una de estas cosas, *conocimiento* y *letras*, si se da el caso, significan algo único; en cambio, las dos juntas significan varias

[13] La ambigüedad reside en que no está claro quién ha de capturar a quién.

[14] Puede referirse al ave propiamente dicha o al frontón de un edificio (también puede ser un distintivo militar persa).

[15] Puede referirse al perro viviente y a la constelación del Can.

[16] Es decir, cuando se emplea un modismo.

cosas: o bien que las letras mismas tienen conocimiento, o bien que otro tiene conocimiento de ellas.

Así, pues, la ambigüedad y la homonimia están en función de estos modos. En función de la composición, en cambio, cosas tales como: *es posible que el que está sentado camine* y *que uno que no escribe escriba* (pues no significa lo mismo que uno diga dividiendo o diga componiendo que es posible *que el que está sentado camine;* de la misma manera si uno establece por composición *que el que no escribe escriba:* pues significa que tiene capacidad de escribir mientras no escribe; en cambio, si no compone, significa que, cuando no escribe, tiene capacidad de escribir); también: que *toma ahora conocimiento de las letras, si es que realmente toma conocimiento de lo que conoce.* Además, que, *siendo uno capaz de llevar una sola cosa, es capaz de llevar muchas.*

En función de la división: que *cinco es dos y tres,* y ⟨por tanto⟩ es *par e impar,* y *lo mayor es igual:* pues es igual de grande y algo más [17]. En efecto, el mismo enunciado, dividido o compuesto, no parece que signifique siempre lo mismo, v.g.: *yo te hice esclavo siendo libre* [18], y *el divino Aquiles dejó cincuenta de cien hombres o cien de cincuenta* [19].

En función de la acentuación no es fácil construir 166b
un argumento en las discusiones no escritas, mientras

[17] En efecto, cinco es igual a dos *y* tres. Si se toma ese «y», no en sentido aditivo, sino separativo, cinco resultará ser, por un lado, igual que dos y, por otro, mayor que dos (pues también es igual a tres).

[18] La «división» podría establecerse mediante una pausa (o una coma) antes y después de «esclavo siendo», con lo que la frase equivaldría a lo contrario de lo que parece decir sin comas: «siendo esclavo, te hice libre».

[19] La frase griega, al utilizar el genitivo sin preposición en «hombres» y ser indeclinables los dos numerales, deja abierta la posibilidad de la disyunción dada en nuestro texto.

que en los escritos y en los poemas es más fácil. V.g.: algunos corrigen a Homero contra los que critican como absurdo el que haya dicho: *por lo que éste se pudre con la lluvia*[20]; en efecto, lo solucionan con la acentuación, pronunciando el *ou* más agudo. También, en el caso del sueño de Agamenón, Zeus no dijo él mismo: *Le concedemos que sea satisfecha su plegaria*, sino que le encomendaba al Sueño que se lo concediera[21]. Así, pues, las cosas de este tipo son en función de la acentuación.

Las ⟨refutaciones⟩ en función de la forma de expresión se dan cuando lo que no es idéntico se interpreta de manera idéntica, v.g.: lo masculino como femenino o lo femenino como masculino, o lo neutro como uno de estos dos, o aún, lo *cual* como *cuanto* o lo *cuanto* como *cual*, o *lo que hace* como *lo que padece*, o *lo que se halla situado* como *lo que hace*, y así sucesivamente según las divisiones anteriores[22]; en efecto, es posible que lo que no es de las cosas *que hacen* algo se indique, por la expresión, como alguna de las *que hacen*. V.g.: el *tener buena salud* se dice, por la forma de expresión, de manera semejante a *cortar* o *edificar;* sin embargo, aquello indica un *cual* y un *estar* de alguna manera, y esto, un *hacer* algo. Del mismo modo también en los otros casos.

---

[20] Cf. *Poét.* 25, 146a25: Aristóteles atribuye a Hipias de Tasos la corrección de *hoû* («por lo que») en *ou* («no»), con lo que la frase de la *Ilíada* (XXIII 328) parece más coherente con el contexto.

[21] El cambio de acentuación consistiría en sustituir un *dídomen* («concedemos») por un *didómen* («conceder, infinitivo jonio). El texto citado parece ser fruto de una confusión entre *Ilíada* II 1-35 (sueño de Agameñón, en que esta frase no figura) y XXI 288-297 (visión de Aquiles, en cuyo último verso aparece la frase, pero en boca de Posidón).

[22] Es decir, las divisiones de las diez categorías o predicamentos, en *Categ.* 4 y *Tóp.* I 9.

Así, pues, las refutaciones en función de la expresión son de estos tipos. Por su parte, las especies de razonamientos desviados, al margen de la expresión, son siete: primera, en función del accidente; segunda, decir de manera absoluta, o no absoluta sino bajo algún aspecto, o en algún sitio, o en alguna ocasión o respecto a algo; tercera, en función del desconocimiento de la refutación; cuarta, en función de la consecuencia; quinta, asumir la proposición que al principio se ha propuesto probar; sexta, poner como causa lo que no es causa, y séptima, convertir varias preguntas en una.

5. *Refutaciones al margen de la expresión*

Los razonamientos desviados en función del accidente se dan, pues, cuando se estima que una cosa cualquiera se da de manera semejante en el objeto y en su accidente. En efecto, como en una misma cosa se dan accidentalmente muchas, no necesariamente todas ellas se han de dar en todos los predicados y en aquello de lo que se predican. V.g.: *si Córisco es distinto de un hombre, es distinto de sí mismo: pues es hombre.* O, si es distinto de Sócrates, y Sócrates es hombre, dicen que queda así convenido que es distinto de un hombre, por coincidir que, aquel del que se dijo que era distinto, es un hombre.

Los ⟨razonamientos desviados⟩ en función de que tal cosa se diga de manera absoluta o bajo algún aspecto, y no propiamente, ⟨se dan⟩ cuando lo que se enuncia 167a
como particular se toma como dicho de manera absoluta, v.g.: si *lo que no es es opinable,* ⟨inferir⟩ que *lo que no es es:* pues no es lo mismo ser algo que ser sin más. O, aún, que *lo que es no es tal si no es alguna de las cosas que son, v.g.: si no es hombre;* pues no es lo mismo no ser algo que no ser sin más. Ahora bien, parecen ser lo mismo por la proximidad de la expre-

sión, y por diferir muy poco el *ser algo* del *ser,* y el *no ser algo,* del *no ser.* De manera semejante también en lo tocante al *bajo algún aspecto* y al *simplemente,* v.g.: el indio, que es completamente negro, es blanco de dientes: luego es blanco y no blanco. O, si ambas cosas se dan bajo algún aspecto, ⟨inferir⟩ que los contrarios se dan simultáneamente. Pero esto, en algunos casos, es fácil para todos constatarlo, v.g.: si, habiendo aceptado que el etíope es negro, se preguntara si es blanco de dientes; si, pues, es blanco en este aspecto, se podría creer que la discusión ha establecido que es negro y no negro, concluyendo la pregunta a modo de razonamiento. En algunos otros casos, en cambio, pasa frecuentemente desapercibida ⟨la falsedad de la refutación⟩, a saber, en todos aquellos casos en que, aun diciéndose la cosa sólo en un aspecto, parece que se sigue ⟨la enunciación⟩ de forma absoluta, y en todos aquellos en que no es fácil constatar cuál de aquellos ⟨atributos⟩ se ha de aplicar con propiedad. Esto acaece en aquellas cosas en que se dan por igual los opuestos: pues parece que, o bien se ha de conceder que es posible predicarlos ambos, o bien que no es posible predicar ninguno; v.g.: si la mitad es blanca y la mitad negra, la cosa ¿es blanca o negra?

Otras ⟨falsas refutaciones se dan⟩ en función de que no se precisa qué es un razonamiento o una refutación, sino que se producen en función de que se deja algo fuera del enunciado; en efecto, una refutación es una contradicción de una única y misma cosa, no de un nombre, sino de un objeto, y no de un nombre sinónimo, sino del nombre mismo en cuestión, a partir de las cosas concedidas, y de forma necesaria (no contando para ello con lo del principio), en sí y respecto a lo mismo, del mismo modo y al mismo tiempo. De igual modo ⟨se ha de precisar también qué es⟩ decir una falsedad acerca de algo. Algunos, en cambio, descuidando

alguna de las cosas mencionadas, aparentan refutar, v.g.: ⟨diciendo⟩ que la misma cosa es doble y no doble: en efecto, el dos es el doble de uno, pero no el doble de tres. O si la misma cosa es el doble y no es el doble de una misma cosa, pero no bajo el mismo aspecto; en efecto, es doble, ⟨por ejemplo⟩, en longitud, pero no es doble en anchura. O bien, si lo es de la misma cosa y bajo el mismo aspecto, y de la misma manera, pero no a la vez: por todo eso puede ser una refutación aparente. Pero quizá alguien reducirá también este caso a los que se dan en función de la expresión.

Las ⟨refutaciones⟩ que se dan en función de tomar lo del principio se producen así y de tantas otras maneras como quepa la posibilidad de que se postule lo del principio; y refutan ⟨sólo⟩ en apariencia por no poder abarcar a la vez lo idéntico y lo distinto.

La refutación ⟨aparente⟩ en función de lo que se si- 167b
gue ⟨se da⟩ por creer que la consecuencia es reversible; en efecto, cuando, al existir esto, necesariamente existe aquello, también —creen algunos—, al existir lo segundo, existirá necesariamente lo primero. De aquí surgen también los errores que envuelven la opinión a partir de la sensación: pues muchas veces se ha tomado la bilis por miel, debido a que el color amarillento acompaña a la miel; y como ocurre que, al llover, la tierra queda empapada, si está empapada se supone que ha llovido: pero ello no es necesariamente así. Y, en retórica, las demostraciones de acuerdo con el signo proceden de aquello que se deriva de la cosa en cuestión: pues, si se quiere mostrar que alguien es adúltero, se toma lo que de ello se sigue, a saber, que se adorna con afectación o que se le ve vagar de noche. Pero en muchos individuos se da esto y, en cambio, no se da lo predicado[23]. De manera semejante tam-

---

[23] A saber, que sean adúlteros.

bién en los argumentos por razonamiento, v.g.: el enunciado de Meliso de que el universo es ilimitado, tomando, por un lado, que es ingenerado (pues de lo *que no es* no se genera nada), y, por otro lado, que lo que se genera lo hace a partir de un principio; si, pues, no se ha engendrado, el universo no tiene principio, de modo que será ilimitado[24]. Pero no necesariamente ha de ocurrir esto: pues, si todo lo engendrado tiene un principio, eso no quiere decir que, si algo tiene principio, haya sido engendrado, como tampoco, si el que tiene fiebre está caliente, es necesario que el que está caliente tenga fiebre.

El ⟨razonamiento desviado⟩ en función de tomar como causa lo que no es causa ⟨se da⟩ cuando se toma además lo no causal como si la refutación se produjera en función de ello. Ocurre tal cosa en los razonamientos ⟨por reducción⟩ a lo imposible; en éstos, en efecto, es necesario eliminar alguna de las cosas establecidas. Si, pues, se toma en cuenta ⟨lo no causal⟩ entre las preguntas necesarias para que sobrevenga como conclusión lo imposible, parecerá frecuentemente que la refutación se produce en función de esto, v.g.: que *el alma y la vida no son lo mismo.* En efecto, si la generación es lo contrario de la destrucción, también la generación concreta será lo contrario de la destrucción concreta; ahora bien, la muerte es una destrucción concreta y también lo contrario de la vida: luego la vida es una generación y vivir es generarse; pero esto es imposible: por tanto no es lo mismo el alma y la vida. Claro que esto no se ha probado por razonamiento: pues, aunque nadie diga que es lo mismo la vida que el alma, sobreviene lo imposible, por más que sólo ⟨se diga que⟩ la vida es lo contrario de la muerte, que es una destrucción, y que la generación es lo contrario

24 En sentido temporal.

de la destrucción. Así, pues, tales argumentos no son inconcluyentes para probar sin más, pero sí lo son respecto a lo establecido previamente. Y tal cosa pasa muchas veces desapercibida, incluso a los mismos que preguntan.

Así, pues, los argumentos en función de lo que se sigue y en función de aquello que no es causa, son tales; en cambio, ⟨los argumentos⟩ en función de convertir dos preguntas en una se dan cuando pasa desapercibido que son varias cosas y se da una única respuesta como si fuera para una única cuestión. Así, pues, en algunas cosas es fácil ver que son varias y que no hay que dar una única respuesta, v.g.: *¿la tierra es mar o lo es el cielo?* En algunos casos, empero, es menos fácil y, como si se tratara de una única cuestión, o bien se muestra uno de acuerdo al no responder a lo que se pregunta, o bien se da la impresión de haber quedado refutado. V.g.: *¿es un hombre este individuo y este otro?* ⟨*—Sí.* —⟩ *Luego, si alguien azota a éste y a este otro, azotará al hombre y no a los hombres.* O aún, *las cosas entre las que unas son buenas y otras no, ¿son todas buenas o no?* En efecto, diga uno lo que diga, se puede dar la impresión de que incurre en una aparente refutación o en una aparente falsedad: pues decir que alguna de las cosas que no son buenas es buena, o que alguna de las buenas no es buena, es falso. A veces, sin embargo, tomando algunas cosas más, surge una refutación verdadera, v.g.: si alguien concede que, tanto una sola como muchas cosas, se pueden llamar *blancas, desnudas* y *ciegas*. En efecto, si es ciego lo que no tiene vista, pese a estar naturalmente dotado para tenerla, serán también ciegas las cosas que no tienen vista, pese a estar naturalmente dotadas para tenerla. Así, pues, cuando una cosa tiene vista y otra no la tiene, serán ambas videntes o ciegas: lo cual es imposible.

6. *Reducción de las falsas refutaciones a la «ignoratio elenchi»*[25]

Así, ciertamente, se han de dividir los razonamientos y refutaciones aparentes, o bien reducirlos al desconocimiento de la refutación, haciendo de éste su principio; en efecto, es posible resolver todos los modos mencionados en la determinación de la refutación. En primer lugar, ⟨mirar⟩ si ⟨los modos mencionados⟩ son incapaces de probar: pues es preciso que de las cosas establecidas se desprenda la conclusión de modo que se diga necesariamente, y no ⟨sólo⟩ que lo parezca. Después, ⟨mirar⟩ también de acuerdo con las partes de la determinación. En efecto, de las aparentes refutaciones basadas en la expresión, unas lo son en función de la doblez de significación, v.g.: la homonimia, el enunciado[26] y la semejanza de forma (pues es costumbre tomar todas las cosas como si significaran un *esto*[27]), mientras que la composición, la división y la acentuación lo son porque el enunciado no es el mismo o porque el nombre es diferente. Ahora bien, sería preciso que también éste fuera el mismo, tal como lo es el objeto, si se pretende que haya refutación o razonamiento; v.g.: si es un sobretodo, no hay que razonar acerca de un manto, sino acerca de un sobretodo. En efecto, también con aquél sería verdad ⟨el argumento⟩, pero no se habría probado, sino que, al que investiga

---

[25] Expresión latina (traducción literal del griego) del «desconocimiento de la refutación», es decir, del desconocimiento de cómo hacer que un razonamiento refutatorio concluya lo que debe concluir, por descuidar alguno de sus elementos esenciales.

[26] Expresión oscura que, por exclusión, sólo puede referirse a la ambigüedad, derivada de la construcción ambivalente del enunciado.

[27] Es decir, una entidad determinada (cf., *supra, Categ.* 5, 3b10-23).

el porqué, le haría falta aún una pregunta sobre si significan lo mismo.

Por su parte, las ⟨refutaciones aparentes⟩ en función del accidente se ponen de manifiesto al definir el razonamiento. En efecto, de la refutación hay que dar la misma definición, salvo que hay que agregar la contradicción[28]: pues la refutación ⟨de algo⟩ es el razonamiento probatorio de su contradicción. Si, pues, no hay razonamiento del accidente, no se produce refutación. En efecto, si, existiendo tales cosas, es necesario que exista ésta, y ésta es blanca, no será necesariamente blanca por el razonamiento. Y, si el triángulo tiene 168 b
sus ángulos equivalentes a dos rectos, y se da accidentalmente en él ser una figura, o una cosa primordial, o un principio, no será aquello[29] por ser figura, cosa primordial o principio: pues la demostración no es en cuanto figura ni en cuanto cosa primordial, sino en cuanto triángulo. De manera semejante también en los demás casos. De modo que, si la refutación es un razonamiento, la refutación por accidente no lo será. Pero, en función de esto, también los expertos en una técnica y, en general, los entendidos son refutados por los no entendidos: pues construyen accidentalmente razonamientos contra los que saben; mientras que estos últimos, si no pueden hacer una distinción, o bien conceden al ser preguntados, o bien, sin conceder, creen que han concedido.

Las ⟨refutaciones aparentes⟩ en función de un aspecto, o sin más, lo son en cuanto que la afirmación y la negación no *versan* sobre la misma cosa. En efecto, la negación de lo blanco en algún aspecto es lo no blanco en algún aspecto, y, de lo blanco sin más, es lo no blanco sin más. Si, pues, habiéndose concedido

---

[28] A saber, la contradicción de la proposición a refutar.

[29] Es decir, equivalente a dos rectos.

que es blanco en algún aspecto, se toma como dicho sin más, no se hace refutación, aunque lo parece por el desconocimiento de qué es una refutación.

Pero los casos más manifiestos de todos son los anteriormente mencionados, en función de la determinación de la refutación: por eso se los ha denominado así[30]; en efecto, la ⟨falsa⟩ apariencia se produce en función de un defecto del enunciado y, si dividimos así ⟨las falsas refutaciones⟩, hay que poner como común a todas ellas el defecto del enunciado.

Las ⟨refutaciones aparentes⟩ en función de tomar lo del principio y de sostener como causa lo no causal, son evidentes a través de la definición. En efecto, es preciso que la conclusión se desprenda *por darse estas cosas*[31], lo cual no sería posible en lo no causal; y aún, *no contando para ello con lo del principio*[32], lo que no cumplen las ⟨refutaciones que se dan⟩ en función de la postulación de lo del principio.

Las ⟨que se dan⟩ en función del consecuente son una parte de las del accidente: pues el consecuente es algo que sobreviene accidentalmente. Pero difiere del accidente en que el accidente sólo es posible tomarlo sobre una cosa, v.g.: que es lo mismo lo amarillento y la miel, y lo blanco y el cisne; en cambio, el consecuente ⟨se da⟩ siempre en varias cosas; en efecto, las cosas que son idénticas a una misma tercera cosa estimamos que son idénticas también entre sí: por eso surge una refutación en función del consecuente. Pero esto no siempre es verdad, v.g.: si es por accidente; en efecto, tanto la nieve como el cisne son idénticos a lo blanco. O aún, como en la frase de Meliso, que sostiene

[30] A saber, «desconocimiento de la refutación» propiamente dicho.

[31] Es decir, en virtud de las proposiciones previas (o premisas). Cita textual de *Anal. pr.* I 1, 24b18.

[32] Cita textual del cap. 5, 167a25-26.

que es lo mismo *haberse originado* y *tener principio*, o *llegar a ser igual* y *adoptar el mismo tamaño*. En efecto, postula que lo que se ha originado tiene principio y lo que tiene principio se ha originado, como si ambas cosas, lo que se ha originado y lo limitado, tuvieran un principio. De manera semejante también en las cosas que llegan a ser iguales: si las que adquieren un mismo 169a
y único tamaño llegan a ser iguales, también las que llegan a ser iguales adquieren un único tamaño. De modo que se admite el consecuente. Así, pues, como la refutación en función del accidente ⟨estriba⟩ en el desconocimiento de la refutación, es manifiesto que también la ⟨que se da⟩ en función del consecuente ⟨es así⟩. Pero esto se ha de examinar también de otra manera[33].

Las ⟨refutaciones aparentes⟩ en función de convertir varias preguntas en una estriban en no detallar nosotros el enunciado de la proposición. En efecto, la proposición es[33 bis] una cosa única acerca de otra cosa única: pues la misma definición lo es de una sola cosa y del objeto sin más, v.g.: de *hombre* y de un solo hombre; de manera semejante también en los demás casos. Si, pues, una proposición es la que postula una cosa única acerca de otra cosa única, también la pregunta correspondiente será una proposición simple. Y, puesto que el razonamiento consta de proposiciones, y la refutación es un razonamiento, también la refutación constará de proposiciones. Si, pues, la proposición ⟨enuncia⟩ una cosa única acerca de otra cosa única, es manifiesto que también esta ⟨refutación aparente⟩ estriba en el desconocimiento de la refutación: pues parece ser proposición la que no lo es. Si, pues, se ha dado respuesta como a una sola pregunta, será una refutación; en cambio, si no se ha dado, sino que lo pa-

---

[33] Cf., *infra*, caps. 24 y 25.

[33 bis] Léase: «enuncia».

rece, será una refutación aparente. De modo que todos los lugares caen en el desconocimiento de la refutación: unos, pues, en función de la expresión, en cuanto que la contradicción, que es lo propio de la refutación, es ⟨sólo⟩ aparente, y otros en función de la definición del razonamiento.

7. *Causas de los razonamientos desviados (paralogismos)*

El error se origina, en unos casos, en función de la homonimia y el enunciado[34], al no ser uno capaz de distinguir lo que se dice de muchas maneras (en efecto, algunas cosas no es fácil dividirlas, v.g.: lo uno, lo *que es* y lo idéntico); en otros casos, en función de la composición y la división, al creer que no hay ninguna diferencia entre que el enunciado esté compuesto y que esté dividido, tal como ⟨ocurre⟩ en la mayoría de los casos. De manera semejante también en las ⟨refutaciones⟩ en función de la acentuación: pues parece[35] que el enunciado con entonación grave no significa nada distinto de con entonación aguda, bien en ningún caso, bien sólo raramente. En las refutaciones en función de la forma, el error se origina por la semejanza de la expresión. En efecto, es difícil distinguir qué tipo de cosas se dicen de la misma manera y cuáles de manera distinta (pues, en la práctica, el que es capaz de hacer esto está muy cerca de ver lo que es verdad y es el que en mayor medida sabe aceptarla); por cuanto todo lo que se predica de una cosa suponemos que es un *esto* y lo escuchamos como un *uno;* en efecto, a lo *uno* y a la entidad es a lo que parece acompañar en mayor medida el *esto* y lo *que es*. Por ello hay que

[34] Ver n. 26.

[35] En la mayoría de los casos es así: la minoría restante es la que da pie a los sofismas correspondientes.

colocar también este modo entre los ⟨que se dan⟩ en función de la expresión; primero, porque el error se produce más cuando investigamos la cosa con otros que cuando lo hacemos para nosotros mismos (pues la investigación con otros ⟨se hace⟩ mediante enunciados, mientras que para uno mismo se hace poco menos que a través del objeto mismo); después, porque también para uno mismo cabe equivocarse, cuando la investigación se hace sobre el enunciado; además, el error ⟨procede⟩ de la semejanza, y la semejanza, de la expresión. En el caso de las ⟨refutaciones aparentes⟩ en función del accidente, ⟨el error se produce⟩ por no poder discernir lo idéntico y lo distinto, lo uno y lo múltiple, ni a cuáles predicados les sobrevienen todas las mismas cosas que al objeto. De manera semejante también en las ⟨refutaciones⟩ en función del consecuente: pues el consecuente es una parte del accidente. Además, en muchos casos también aparece, y se estima así, que si tal cosa no se separa de tal otra, tampoco esta otra se separa de aquélla. En las ⟨refutaciones⟩ en función del defecto del enunciado, de *en un aspecto* y de *sin más*, el error estriba en la pequeña separación ⟨entre lo uno y lo otro⟩: pues damos nuestro acuerdo [36] a lo universal como si no añadieran ningún significado ni el *algo* [37], ni el *en un aspecto*, ni el *cómo*, ni el *ahora*. De manera semejante en el caso de los que toman lo del principio, y de los no causales y de cuantos convierten varias preguntas en una; en efecto, en todos el engaño ⟨se produce⟩ por la pequeña separación: pues no distinguimos exactamente, por la causa mencionada, ni la definición de *proposición* ni la de *razonamiento*.

---

36 Erróneamente.

37 Es decir, la cuantificación particular.

8. *Refutaciones sofísticas en virtud del contenido*

Puesto que nos consta en función de cuántas cosas surgen los razonamientos aparentes, nos consta también en función de cuántas cosas se originan los razonamientos y refutaciones sofísticos. Llamo *refutación* y *razonamientos sofísticos*, no sólo a los que parecen razonamiento o refutación y no lo son, sino también a aquellos que, siéndolo, sólo aparentemente son apropiados para el objeto. Son estos ⟨argumentos⟩ los que no refutan ni muestran que ⟨los adversarios⟩ son ignorantes en cuanto al objeto, que era precisamente lo que correspondía a la crítica. Ahora bien, la crítica es una parte de la dialéctica: pero ésta puede probar por razonamiento una falsedad, a causa de la ignorancia del que da el enunciado. Y las refutaciones sofísticas, aunque prueban por razonamiento la contradicción, no ponen de manifiesto si ⟨el adversario⟩ ignora la cuestión: y, en efecto, obstaculizan con estos argumentos incluso al que sabe.

Que ⟨las refutaciones sofísticas⟩ las conocemos por el mismo método, es evidente: en efecto, las cuestiones a propósito de las cuales les parece a los oyentes que se está razonando a partir de las preguntas, son tantas como le pueda resultar plausible al que responde, de modo que habrá razonamientos falsos por estas cosas, bien por todas ellas, bien por algunas: pues, lo que uno cree haber concedido sin ser interrogado, lo sostendría también al ser interrogado. Sólo que hay a veces casos en que se añade la pregunta sobre lo que falta y se ponen de manifiesto los errores, v.g.: en las ⟨refutaciones aparentes⟩ en función de la expresión y de la incorrección. Si, pues, los razonamientos desviados acerca de la contradicción lo son en función de la refutación aparente, es evidente que los razonamientos de ⟨conclu-

siones⟩ falsas lo serán en función de tantas cosas como lo sea la refutación aparente. Ahora bien, ésta lo es en función de las partes de la refutación verdadera: pues, por cada una que falte, surgirá la apariencia de una refutación[38], v.g.: la ⟨que se da⟩ en función de que la consecuencia no se desprenda por medio del argumento (el argumento ⟨por reducción⟩ a lo imposible), y la que convierte dos preguntas en una, en función de la proposición, y cuando, en lugar de la ⟨refutación⟩ en sí, ⟨se da la refutación⟩ en función del accidente, y la que es parte de ésta, a saber, la ⟨refutación⟩ en función del consecuente; además, el que la consecuencia no caiga sobre el objeto, sino sobre el enunciado; después, cuando la contradicción, en lugar de ser universal, con arreglo a la misma cosa, respecto a lo mismo y de la misma manera, versa ⟨sólo⟩ sobre algunas cosas, o en función de cada una de éstas ⟨por separado⟩; además, tomar lo del principio saltándose ⟨la regla de⟩ *no contar con lo del principio*[39]. De modo que así tendremos todas las cosas en función de las cuales surgen los razonamientos desviados: pues no lo serán en función de más cosas, sino que todos lo serán en función de las mencionadas.

Ahora bien, la refutación sofística no es una refutación sin más, sino respecto a algunas cosas; y de la misma manera el razonamiento. En efecto, si no se admite que ⟨la refutación⟩ en función de lo homónimo signifique una sola cosa, y que la en función de la semejanza de forma signifique sólo el *esto*, y de la misma manera las restantes, entonces no habrá ni refutacio-

---

[38] Es decir, por cada requisito que le falte a un razonamiento refutatorio para ser verdadero, habrá una refutación aparente: luego habrá tantos tipos de refutaciones aparentes como requisitos de una refutación verdadera.

[39] Es decir, violando la regla que proscribe la *petitio principii* (cita textual del cap. 5, 167a25-26).

nes ni razonamientos, ni simplemente ni respecto al que es interrogado. Pero, si eso se admite, lo serán respecto al que es interrogado, no simplemente: pues no se ha admitido que signifiquen una sola cosa, sino que lo parecen, y para tal individuo ⟨en concreto⟩.

9. *Imposibilidad de conocer todas las refutaciones*

No se ha de intentar comprender en función de cuántas cosas son refutados los que lo son, sin el conocimiento de todas las cosas que existen. Ahora bien, esto no es propio de una sola técnica: pues los conocimientos son, sin duda, infinitos; conque es evidente que también lo son las demostraciones. Ahora bien, hay también refutaciones verdaderas: pues en todas las cosas cuya demostración es posible es posible también refutar al que sostiene la contradicción de lo verdadero; v.g.: si sostuvo que la diagonal es conmensurable, podría uno refutarlo con la demostración de que es inconmensurable. De modo que habrá que ser conocedores de todas las cosas: pues unas ⟨refutaciones⟩ serán en función de los principios de la geometría y de sus conclusiones, otras en función de los de otros conocimientos. No obstante, también las falsas refutaciones se darán igualmente en infinitas cosas: pues con arreglo a cada técnica hay un razonamiento falso, v.g.: en la geometría el geométrico y en la medicina el médico; digo *con arreglo a cada técnica* como *con arreglo a los principios de ésta.* Así, pues, es evidente que los lugares no se han de tomar de todas las refutaciones, sino de las propias de la dialéctica: pues éstas son comunes a toda técnica y capacidad. Y es propio del que posee el conocimiento ver si la refutación correspondiente a cada conocimiento singular lo parece sin serlo, y si lo es, por qué lo es; mientras que la ⟨refutación⟩ derivada de ⟨principios⟩ comunes y no subordinados a nin-

guna técnica, es cosa de los dialécticos. En efecto, si tenemos ⟨los principios⟩ de los que parten los razonamientos plausibles sobre una cuestión cualquiera, tenemos ⟨los principios⟩ de los que parten las refutaciones: 170b pues la refutación es el razonamiento de la contradicción, de modo que uno o dos razonamientos de la contradicción son una refutación. Tenemos entonces en función de cuántas cosas se dan todas las ⟨refutaciones⟩ de este tipo. Y, si tenemos esto, también tenemos sus soluciones: pues las objeciones a aquéllas son sus soluciones. Tenemos, por otra parte, en función de cuántas cosas se producen también las ⟨refutaciones⟩ aparentes, aparentes no para cualesquiera, sino para tal tipo de individuos[40]: pues ⟨las refutaciones aparentes⟩ son infinitas, si uno mira en función de cuántas cosas lo son para individuos cualesquiera. De modo que es manifiestamente propio del dialéctico el poder captar en función de qué cosas se produce, por medio de los ⟨principios⟩ comunes, la refutación real o la aparente, la dialéctica o la aparentemente dialéctica o crítica.

10. *Argumentos sobre palabras y argumentos sobre objetos*

No existen entre los argumentos las diferencias que dicen algunos, a saber, que unos son argumentos respecto al nombre y otros respecto al pensamiento: pues es absurdo suponer que unos son argumentos respecto al nombre, y otros respecto al pensamiento, y que no son los mismos. En efecto, ¿cuándo no ⟨se argumenta⟩ respecto al pensamiento, sino cuando el nombre no se aplica a lo que el preguntado, creyendo ser preguntado al respecto, ha concedido? Ahora bien,

[40] Se alude con esta expresión a los expertos en el arte dialéctico.

esto es también lo mismo que ⟨argumentar⟩ respecto al nombre; y ⟨argumentar⟩ respecto al pensamiento es cuando ⟨el nombre⟩ se concedió aplicado tal como fue pensado ⟨por el adversario⟩. Si, de hecho, pese a significar el nombre varias cosas, algunos creen que significa una sola —tanto el que pregunta como el preguntado (v.g.: sin duda lo *que es* y lo *uno* significan muchas cosas, pero tanto el que responde como el que pregunta han hablado creyendo que son una única cosa, y el argumento es que todo es uno)—, ¿será, por ello, esta discusión relativa al nombre o bien al pensamiento del preguntado? Si uno cree que significa muchas cosas, es evidente que no ⟨discute⟩ respecto al pensamiento. En primer lugar, en efecto, lo relativo al nombre y lo relativo al pensamiento afecta a todos aquellos argumentos que significan varias cosas; después afecta a cualquier argumento: pues el ser relativo al pensamiento no depende del argumento, sino de que el que responde adopte una cierta actitud respecto a lo que ha concedido. Después, cabe que todos ellos sean relativos al nombre: pues aquí lo relativo al nombre es lo no relativo al pensamiento. En efecto, si no todos lo son, habrá unos que no serán ni relativos al nombre ni relativos al pensamiento; otros dicen que lo son todos y los dividen ⟨diciendo⟩ que todos son, o bien relativos al nombre, o bien relativos al pensamiento, y que no hay más. Sin embargo, de todos los razonamientos que se dicen de varias maneras, ⟨sólo⟩ algunos lo son en función del nombre. Pues se habla absurdamente al decir que todos los argumentos en función de la expresión lo son en función del nombre, siendo así que algunos razonamientos desviados no dependen de que el que responde adopte una cierta actitud respecto a ellos, sino de que el argumento mismo contenga una pregunta tal que signifique varias cosas.

Es completamente absurdo discutir acerca de la re- 171a
futación sin hacerlo antes acerca del razonamiento: pues la refutación es un razonamiento, de modo que es conveniente ⟨tratar⟩ acerca del razonamiento antes que de la falsa refutación: pues tal tipo de refutación es un aparente razonamiento de la contradicción. Por ello la causa ⟨del error⟩ estará, bien en el razonamiento, bien en la contradicción (en efecto, es preciso añadir la contradicción), y a veces en ambos, si es una refutación aparente.

El ⟨error⟩ de *hablar lo silencioso*[41] está en la contradicción, no en el razonamiento; el de *uno podría dar lo que no tiene*[42] está en ambas cosas, y el de que *el poema de Homero es una figura por ser un ciclo* está en el razonamiento. Si no hay ⟨error⟩ en ninguna de ambas cosas, es un razonamiento verdadero.

Pero, volviendo al punto del que partió esta argumentación, los argumentos de las matemáticas ¿son relativos al pensamiento o no? Y, si a uno le parece que el *triángulo* significa muchas cosas, y lo concedió, pero no como la figura sobre la que se ha concluido que ⟨equivale a⟩ dos rectos, ¿ha sido esto discutido en relación al pensamiento de aquél[43] o no?

Además, si el nombre significa muchas cosas, pero éste no lo percibe o no lo cree, ¿cómo no ⟨decir que⟩ se ha discutido esto respecto al pensamiento? O ¿cómo hay que preguntar si no es dando una división —en caso de que uno pregunte si es posible hablar lo silencioso o no—, o ⟨diciendo⟩ que en un caso no y en otro sí. Ciertamente, si uno no lo concede de ninguna manera y el otro lo discute, ¿acaso no se ha discutido respecto

---

[41] Cf., *supra*, cap. 4, 166a13: es un ejemplo de ambigüedad *(sigônta légein)* en que la forma infinitiva no permite saber con certeza si «lo silencioso» es sujeto u objeto de «hablar».

[42] Cf., *infra*, cap. 22, 178a37.

[43] Léase: «del adversario».

al pensamiento? Aunque el argumento parece ser de los que están en función del nombre. Ciertamente, no hay género alguno de argumentos relativos al pensamiento. Pero algunos sí son relativos al nombre: aunque no digo que todos sean de este tipo, ni siquiera que lo sean las refutaciones ni ⟨todas⟩ las refutaciones aparentes. En efecto, hay también refutaciones aparentes no en función de la expresión, v.g.: las que lo son en función del accidente, y otras.

Si alguien exige que se haga una división, a saber, *digo hablar lo silencioso, ora de este modo, ora de este otro*, esta exigencia es, en primer lugar, absurda: pues algunas veces no parece que lo preguntado se dé de muchas maneras, y es imposible dividir lo que no se cree ⟨que pueda dividirse⟩. Después, ¿qué otra cosa será esto ⟨sino⟩ enseñar[44]? En efecto, pondrá de manifiesto que se da tal cosa ante el que no ha observado ni conoce ni sospecha siquiera que se dice también de otra manera: ya que, incluso en las cuestiones dobles[45], ¿qué impide que ⟨al que aprende⟩ le pase esto? ⟨Por ejemplo⟩: *—¿Acaso las unidades son igual a las díadas en el cuatro? —Las díadas están incluidas en cuatro, ora de este modo, ora de este otro*[45 bis]. También: *—¿Hay un único conocimiento de los contrarios o no? —Unos contrarios son cognoscibles y otros incognoscibles.* De modo que el que plantea esto parece ignorar que en-
171 b señar es distinto de discutir, y que es preciso que el que enseña no pregunte, sino que él mismo explique, y que el otro[46] pregunte.

---

[44] Léase: «el argumento didáctico».

[45] Es decir, las cuestiones cuya doble significación es explícita y no se prestan, por ende, al equívoco.

[45 bis] Es decir, como suma global, las cuatro unidades son igual a las dos díadas, pero cada unidad por separado no es igual a ninguna díada.

[46] Léase: «el dialéctico».

11. *Diferentes tipos de refutaciones*

Además, exigir que se afirme o se niegue no es propio del que muestra algo, sino del que se ocupa de ponerlo a prueba: pues la crítica[47] es como una dialéctica y dirige su mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber. Así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto de manera sólo aparente es un sofista. Y un razonamiento erístico y sofístico es, en un caso, el que es sólo aparente razonamiento y versa en torno a las cuestiones sobre las que la dialéctica es crítica, aunque la conclusión sea verdadera (pues es engañosa respecto al porqué); y ⟨son sofísticos también⟩ todos los razonamientos desviados que, no estando de acuerdo con el método propio de cada uno, parecen estar de acuerdo con la técnica en cuestión. En efecto, los falsos trazados de figuras no son erísticos (pues los razonamientos desviados caen entonces bajo la técnica correspondiente), y tampoco lo son si hay un falso trazado de figura que versa sobre algo verdadero, v.g.: el de Hipócrates, o la cuadratura por medio de lúnulas. Por el contrario, la manera como Brisón cuadró el círculo, aunque el círculo pueda realmente cuadrarse, ⟨hay que decir⟩ que es sofística por no ser conforme al objeto. De modo que el razonamiento aparente en torno a estas cosas[47 bis] es un argumento erístico, y el razonamiento aparentemente conforme al objeto, aunque sea un razonamiento, es también un argumento erístico: pues sólo aparentemente es conforme al objeto, de modo que es engañoso e ilegítimo. En efecto, así como la falta ⟨cometida⟩ en

---

[47] *Peirastikḗ:* se podría traducir también por «arte de poner a prueba» (es un adjetivo sustantivado, como *dialektikḗ).*

[47 bis] Es decir, los principios comunes.

una competición tiene una forma específica [48] y es como un combate ilegítimo, así también en la controversia la erística es un combate ilegítimo: pues allí los que se proponen vencer por todos los medios echan mano de todo, y también aquí los erísticos ⟨hacen lo mismo⟩. Así, pues, los que actúan de tal modo por mor de la victoria en sí misma son considerados hombres disputadores [49] y amigos de pendencias, y los que actúan por mor de la reputación ⟨propicia⟩ para el lucro son considerados sofistas: pues la sofística es, como dijimos, una cierta ⟨técnica⟩ lucrativa basada en una sabiduría aparente; por ello aspiran a una demostración puramente aparente; y tanto los amigos de pendencias como los sofistas ⟨se sirven⟩ de los mismos argumentos, pero no con miras a las mismas cosas, y un mismo argumento será sofístico, pero no en el mismo aspecto, sino que, en cuanto sea por mor de una aparente victoria, será crítico, y en cuanto sea por mor de una aparente sabiduría, sofístico: pues la sofística es una sabiduría aparente, pero no real. Y el erístico se comporta, de alguna manera, respecto al dialéctico como el que traza falsas figuras respecto al geómetra: pues razona falsamente a partir de las mismas cosas que el dialéctico, igual que el que traza falsas figuras respecto al geómetra. Pero este último no es erístico, en cuanto que traza falsas figuras a partir de los principios y conclusiones que caen bajo la técnica en cuestión; en cambio, el ⟨argumento⟩ que en lo tocante a las demás cosas cae bajo la dialéctica es evidente que será erístico; v.g.: la cuadratura por medio de lúnulas no es erística, pero la de Brisón sí; y aquel ⟨argumento⟩ no puede ser transferido más que a la geometría, por partir de los principios propios de ésta; el segundo, en cambio, pue-

[48] *Eîdos.*

[49] *Eristikoí:* damos aquí la traducción etimológica.

de servir a muchos, a saber, a todos los que no conocen lo posible y lo imposible de cada cosa: pues se adapta bien a esto. O la manera como hacía la cuadratura Antifón. O el caso en que se niega que sea mejor pasear después del almuerzo, debido al argumento de Zenón, lo cual no será un argumento médico: pues es común [50]. Así, pues, si el erístico se comportara respecto al dialéctico de manera totalmente semejante a como el que traza figuras falsas se comporta respecto al geómetra, no habría argumento erístico acerca de aquellas cuestiones [51]; pero en realidad el argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal [51 bis]. En efecto, ni todas las cosas están en un único género ni, si lo estuviesen, sería posible que las cosas que existen estuvieran todas bajo los mismos principios. De manera que ninguna de las técnicas que muestran la naturaleza de algo es interrogativa: pues no es posible conceder una cualquiera de las dos partes [52]; en efecto, el razonamiento no se forma a partir de ambas cosas. La dialéctica, en cambio, es una ⟨técnica⟩ interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa: pues, si no se le concedieran, ya no tendría nada a partir de lo cual discutir contra la objeción. Y la misma dialéctica es también crítica: pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada. Cabe, en

---

50 Léase: «común a toda clase de movimiento».

51 Léase: «las cuestiones geométricas».

51 bis Es decir, el argumento que versa sobre la totalidad de individuos de una especie determinada.

52 Se refiere a los dos miembros, contradictorios entre sí, del problema dialéctico. En una ciencia propiamente dicha (demostrativa), no hay posibilidad de opción como en el problema.

efecto, que aun el que no conoce el tema emprenda la crítica de otro que no lo conoce, si éste concede, no de lo que sabe, ni de lo propio del tema, sino de todas aquellas consecuencias tales que nada impide que el que las conozca no conozca su técnica, y que el que no las conozca la ignore también necesariamente. (Conque es manifiesto que la crítica no es el conocimiento de nada definido. Por ello versa acerca de todas las cosas: pues todas las técnicas emplean algunas cosas comunes. Por ello también todos los ignorantes emplean de algún modo la dialéctica y la crítica: pues todos, hasta cierto punto, se esfuerzan en poner a prueba a los que hacen profesión ⟨de sabios⟩.) Y éstas son las cuestiones comunes: pues ellos[53] no las conocen menos ⟨que los sabios⟩, aunque parezcan hablar de forma muy ajena ⟨a la de los sabios⟩. Así, pues, todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico. Y, como muchas cuestiones son las mismas para todas las cosas, no pueden llegar a constituir una naturaleza y un género, sino que son como las negaciones; y otras cuestiones, en cambio, no son así, sino propias ⟨de cada cosa⟩. A partir de aquéllas[54], es posible emprender la crítica de todo y dar lugar a una técnica, y que ésta no sea del tipo de las
172b que muestran algo ⟨definido⟩. Precisamente por ello el erístico no se comporta totalmente como el que traza figuras falsas: pues no hará falsos razonamientos a partir de los principios de un género definido, sino que el erístico se ocupará de todo género.

Éstos son, pues, los modos de las refutaciones sofísticas. Y no es difícil comprender que es propio del dialéctico estudiarlos y ser capaz de aplicarlos: pues el

[53] Es decir, los ignorantes.

[54] Se refiere a las cuestiones comunes, o principios generales.

método concerniente a las proposiciones requiere todo este estudio.

12. *Segundo objetivo de la sofística: inducir al error o a la paradoja*

Ya se ha hablado acerca de las refutaciones aparentes. En lo tocante a mostrar que uno dice alguna falsedad y a llevar el argumento a una ⟨consecuencia⟩ no plausible (en efecto, esta era la segunda parte del programa sofístico), ello ocurre sobre todo al inquirir de determinada manera y por medio de las preguntas. En efecto, preguntar sin definir la cuestión respecto a ninguna cosa establecida es una buena manera de procurar aquello: pues los que hablan como les parece cometen más errores; y se habla como a uno le parece cuando no se tiene nada preestablecido. El preguntar muchas cosas, aunque el tema esté definido respecto a aquello que se discute, y el postular que se diga lo que uno opina, crea una cierta facilidad para inducir a la ⟨consecuencia⟩ no plausible o falsa, y, tanto si el preguntado afirma como si niega alguna de estas cosas, se le lleva a cuestiones a cuyo respecto hay abundancia de medios de ataque. Actualmente, sin embargo, hay menos posibilidades de actuar de mala fe que antes: pues ⟨los interlocutores⟩ reclaman que se les diga qué tiene que ver esto con lo del principio. Un elemento para obtener ⟨del adversario⟩ algo falso o no plausible es no preguntar directamente ninguna tesis[55], sino declarar que se pregunta con intención de aprender: pues la investigación da así terreno para el ataque.

Un lugar apropiado para poner en evidencia al que incurre en falsedad es aquel sofístico de llevarle a cuestiones contra las cuales se dispone de abundancia de

---

[55] Es decir, una cuestión controvertible, que choca con la opinión corriente, según se definió en *Tóp.* I 11, 104b19-20.

argumentos. Pero esto, como se dijo anteriormente, puede hacerse correcta o incorrectamente.

Y aún, para hacer decir cosas paradójicas, mirar de qué género[56] es el que discute, después preguntar, de lo que ellos dicen, aquello que resulta paradójico para la mayoría: pues todos tienen alguna cuestión de ese tipo. Es elemental, en este punto, tener recogidas entre las proposiciones las tesis de cada grupo. Y la solución conveniente de estas cuestiones se obtiene poniendo de relieve que lo no plausible no sobreviene debido al argumento, cosa que pretende siempre el contrincante.

Además, ⟨argumentar⟩ a partir de los deseos y opiniones manifestados: pues las cosas que se pretenden y las que se dicen no son las mismas, sino que se enuncian los argumentos de mejor apariencia y se pretenden las cosas que parecen ser ventajosas; v.g.: se dice que es más importante morir bien que vivir placenteramente, 173a y que trabajar con justicia lo es más que disfrutar de la riqueza de forma vergonzosa, mientras que en realidad se pretende lo contrario. Así, pues, al que habla según sus deseos hay que llevarlo a sus opiniones manifiestas, y al que habla según éstas hay que llevarlo a las ocultas: pues en ambos casos dirán necesariamente cosas paradójicas; en efecto, dirán lo contrario, bien de sus opiniones manifiestas, bien de sus opiniones ocultas.

El lugar más extendido es el de hacer decir cosas paradójicas, como se escribe en el *Gorgias* que argumentaba Caliclés y como todos los antiguos creían que correspondía, en función de lo acorde con la naturaleza y de lo acorde con la ley: ⟨diciendo,⟩ en efecto, que la ley y la naturaleza son contrarias y que la justicia según la ley está bien, pero no según la naturaleza. Así, pues, respecto al que habla de acuerdo con la naturaleza es preciso oponerse según la ley, y al que habla de acuerdo

---

[56] Léase: «de qué escuela».

con la ley, hay que llevarlo a la naturaleza: pues en ambos casos ocurrirá que dirán cosas paradójicas. Para aquéllos[57], lo conforme a la naturaleza será lo verdadero, mientras que lo conforme a la ley será lo plausible para la mayoría. De modo que es evidente que también aquéllos, igual que los de ahora, se esforzaban, bien en refutar, bien en hacer decir cosas paradójicas al que responde.

Algunas preguntas comportan que la respuesta sea no plausible en ambos casos[58], v.g.: *si hay que obedecer a los sabios o al propio padre,* y *si hay que hacer lo conveniente o lo justo,* y *si es preferible ser injuriado o perjudicar.* Es preciso entonces llevar a lo contrario de ⟨lo que dice⟩ la mayoría y de ⟨lo que dicen⟩ los entendidos; si uno habla como los avezados en argumentaciones, hay que enfrentarlo a la mayoría, y si habla como la mayoría, a los sabios. En efecto, los unos dicen que el ⟨que es⟩ feliz es necesariamente justo, en tanto que a la mayoría le parece poco plausible que un rey no sea feliz. Ahora bien, llevar a este tipo de cosas no plausibles es lo mismo que llevar a la contrariedad entre lo conforme a la naturaleza y lo conforme a la ley: pues la ley es la opinión de la mayoría; en cambio, los sabios hablan conforme a la naturaleza y la verdad.

13. *Otro objetivo sofístico: la inducción al parloteo estéril*

Las paradojas es preciso investigarlas a partir de los lugares anteriores; en cuanto a hacer parlotear ⟨al adversario⟩, ya hemos dicho a qué llamamos *parlotear*[58 bis]; y esto es lo que pretenden hacer todos los

---

[57] Es decir, los sabios antiguos (por oposición a la mayoría).

[58] Es decir, tanto si se afirma como si se niega.

[58 bis] Cf., *supra,* cap. 3, 165b16.

argumentos del tipo siguiente: si no hay ninguna diferencia entre decir el nombre y decir la definición, es ciertamente lo mismo *doble* que *doble de la mitad;* y si *doble* es *doble de la mitad,* será también *doble de la mitad de la mitad.* Y aún, si en lugar de *doble* se pone otra vez *doble de la mitad,* se habrá dicho tres veces, a saber, *doble de la mitad de la mitad de la mitad.* Y también: *¿acaso la concupiscencia no lo es de lo agradable?; ahora bien, la concupiscencia es el deseo de lo agradable; luego la concupiscencia es el deseo de lo agradable de lo agradable.*

173 b Todos los argumentos de este tipo se basan en las cosas que son *respecto a algo,* en todas aquellas en las que no sólo sus géneros, sino también ellas mismas se dicen respecto a algo y se dan respecto a una única y misma cosa (v.g.: el deseo es deseo de algo, y la concupiscencia, concupiscencia de algo, y el doble, doble de algo y doble de la mitad); también en todas aquellas cosas que, aun no siendo en absoluto respecto a algo, son estados, o afecciones, o cualquier otra cosa por el estilo, en cuyo enunciado se indica ya la entidad de la que se predican. V.g.: *el impar es un número que tiene una ⟨unidad⟩ intermedia; ahora bien, hay algún número impar; luego es un número número que tiene una ⟨unidad⟩ intermedia. Y si lo chato es una concavidad de la nariz y hay alguna nariz chata, entonces es una nariz nariz cóncava.*

Con todo, a veces parece que se hace esto sin hacerlo realmente, porque no se inquiere también si lo *doble,* tomado en sí mismo, significa algo o no significa nada, y, de significar algo, si es lo mismo o es algo distinto[59]; sino que ⟨, en vez de eso,⟩ se enuncia directamente la conclusión. Pero parece, por ser el nombre el mismo que significa también lo mismo.

---

[59] Léase: «distinto de cuando se toma con el otro término».

14. *Otro objetivo sofístico: provocar la incorrección*

Ya se ha dicho antes[59 bis] en qué consiste la incorrección, pero es posible cometerla, aparentarla sin cometerla y cometerla sin aparentarla, tal como, por ejemplo, decía Protágoras, que si *el ira* y *el celada*[60] son masculinos, el que llame a aquél *funesta*[61] comete una incorrección, según él[62], pero no parece cometerla para los otros; el que lo llame *funesto* lo aparenta, pero no comete una incorrección. Así, pues, es evidente que con una cierta técnica podría uno hacer esto; por ello muchos de los argumentos que no prueban una incorrección parecen probarla, como en las refutaciones.

Prácticamente todas las aparentes incorrecciones lo son en función del *esto*[63], cuando la inflexión no designa lo masculino ni lo femenino, sino lo neutro. En efecto, *éste* significa lo masculino y *ésta* lo femenino; en cambio, *esto* quiere significar lo neutro, aunque muchas veces significa también cualquiera de las otras dos cosas, v.g.: *—¿Qué es esto? —Calíope, un leño*[64], *Córisco.* Por una parte, pues, todas las inflexiones de lo masculino y lo femenino difieren entre sí, mientras que las de lo neutro difieren unas, y otras no[65]. Mu-

---

59 bis Cf., *supra*, cap. 3, 165b20.

60 Palabras gramaticalmente femeninas que, al parecer, Protágoras masculinizaba, tal vez por razones semánticas.

61 Alusión al primer verso de la *Ilíada:* «Canta, oh diosa, la ira funesta de Aquiles Pelida...».

62 Protágoras.

63 Es decir, de designar una cosa con un pronombre neutro, independientemente de que su nombre sea masculino o femenino.

64 *Xýlon,* sustantivo neutro, en griego.

65 Referencia a la declinación, en que los nombres masculinos y femeninos tienen una desinencia diferente para cada caso, mientras que los neutros no diferencian el nominativo del acusativo.

chas veces, por cierto, al dar *esto*, se razona como si se hubiera dicho *éste;* de manera semejante también se da una inflexión por otra. Por otra parte, el razonamiento desviado surge por ser el *esto* común a varias inflexiones: pues el *esto* significa unas veces *éste* y otras *a éste*[66]. Y es preciso que signifique alternativamente, con *es, éste,* y con *ser, a éste,* v.g.: *es Córisco* y ⟨enuncia⟩ *a Córisco ser*[67]. Y de la misma manera en el caso de los nombres femeninos, y también en el de los llamados *instrumentos*, que tienen una denominación de
174a femenino o de masculino. En efecto, todas las cosas que terminan en *o* o en *n*[68] son las únicas que tienen la denominación de instrumento[69], v.g.: leño, cuerda[70]; en cambio, las que no son así son ⟨de inflexión⟩ masculina o femenina, aunque algunas de ellas las aplicamos a los instrumentos, v.g.: *odre* es de nombre masculino y *cama* femenino. Por ello precisamente también en los casos de este tipo habrá igualmente diferencia entre el *es* y el *ser*[71]. Y la incorrección es, de algún modo, semejante a las refutaciones que se dicen de manera semejante en función de cosas no semejantes. En efecto, así como en aquéllas acaece que se comete una in-

---

66 Es decir, puede tener valor de nominativo o de acusativo (ver nota anterior).

67 Se refiere a la diferente morfología del sujeto de una oración con verbo finito y el llamado «sujeto» (en realidad, objeto directo del verbo principal) de una oración de infinitivo predicativo.

68 Intraducible literalmente: *o* y *n* son dos posibles desinencias de nominativos neutros en singular.

69 Aristóteles, como todos los lingüistas antiguos, confunde aún cuestiones puramente morfosintácticas (como lo era ya el género de los nombres en griego) con cuestiones semánticas; por ello, busca un correlato semántico determinado («instrumentos») para los términos neutros (aunque él mismo atribuye esta denominación a Protágoras: cf. *Rhet.* III 5, 1407b8).

70 *Xýlon, schoinion,* neutros ambos.

71 Ver n. 67.

corrección en lo tocante a los objetos, en éstas se comete en lo tocante a los nombres: pues *hombre* y *blanco* son un objeto y un nombre.

Así, pues, es manifiesto que la incorrección hay que intentar probarla a partir de las inflexiones mencionadas.

Éstas son, pues, las especies de los argumentos contenciosos, y las partes y modos de esas especies son los mencionados; pero hay una diferencia no pequeña si las cuestiones que constituyen la interrogación se colocan de cierta manera con vistas a ocultar algo, como en los ⟨argumentos⟩ dialécticos. A continuación, pues, de lo dicho hay que discutir primeramente esto.

15. *La ordenación de los argumentos*

Ciertamente, un recurso para refutar es la extensión ⟨del argumento⟩: pues es difícil percibir a la vez muchas cosas; y para ⟨lograr⟩ esa extensión hay que emplear los elementos anteriormente dichos[72]. Otro recurso es la rapidez ⟨en hablar⟩: pues los que se quedan atrás prevén menos ⟨la conclusión⟩. Además, está la cólera y la emulación: pues todos, al agitarse, tienen menos capacidad para ponerse en guardia; y son elementos ⟨de provocación⟩ de la cólera el poner en evidencia que uno quiere injuriar y obrar sin ningún pudor. Además, exponer las preguntas alternativamente, tanto si uno tiene varios argumentos para la misma cosa como si los tiene para probar indistintamente que algo es así y que no es así: pues ocurre que hay que precaverse entonces, o contra varias cuestiones, o contra cuestiones contrarias. En conjunto, todo lo dicho anteriormente respecto al ocultamiento[73] es útil también para los argumentos contenciosos: pues el ocul-

---

[72] Cf. *Tóp.* VIII 1, 155b26-157a5.

[73] Léase: «el ocultamiento de la intención del que argumenta».

tamiento es por mor de que algo pase desapercibido, y esto es por mor de engañar ⟨al contrario⟩.

Respecto a los que rechazan lo que creen que es contrario al argumento, hay que preguntarles a partir de una negación, como si uno pretendiera lo contrario ⟨de lo que pretende⟩, o como si se hiciera la pregunta desde la indiferencia: pues si no es patente lo que uno quiere hacer aceptar, el otro actúa con menos mala fe. Y cuando, en ⟨una argumentación⟩ sobre cuestiones particulares, uno concede lo singular, es frecuente que el que hace la comprobación no deba preguntar sobre lo universal sino servirse de ello como ya concedido: pues a veces aquéllos[74] creen haberlo concedido, y así se lo parece a los que escuchan, debido al recuerdo que tienen de la comprobación, en cuanto que las preguntas no han sido en vano. En los casos en que lo universal no viene indicado por un nombre, sino por la semejanza, hay que usarla para lo que convenga: pues muchas veces la semejanza pasa desapercibida. Y, para hacer aceptar una determinada proposicición, conviene inquirir sobre ella poniéndole al lado su contraria; v.g.: si fuera preciso hacer aceptar que en todas las cosas se debe obedecer al propio padre, ⟨se preguntaría⟩ si hay que obedecer a los progenitores en todo o desobedecerles en todo; y si se quisiera hacer aceptar que hay que obedecerles muchas veces y en muchas cosas, ⟨se preguntaría⟩ si hay que admitir esto para muchas cosas o para pocas; en efecto, si realmente es necesario ⟨responder⟩, será más plausible que sea en muchas cosas: pues, al yuxtaponer directamente los contrarios, a los hombres les parecen, respectivamente, menores y mayores, peores y mejores.

Una fuerte y frecuente apariencia de que uno ha sido refutado la produce la más sofística artimaña de los

[74] Los que responden.

que preguntan, a saber: aun no habiendo probado nada, no hacer ninguna pregunta final, sino decir a modo de conclusión, como si ya se hubiera probado: *en efecto, no ⟨es verdad⟩ tal y tal cosa.*

También es ⟨un recurso⟩ sofístico el que, habiéndose establecido una paradoja, se postule que el que responde diga lo que le parece —siendo así que al principio ha quedado establecido lo que es plausible—, y que la pregunta sobre tales cosas se haga así: *—¿Te parece que...?* En efecto, si la pregunta es algo de lo que parte el razonamiento, necesariamente ha de resultar una refutación o una paradoja: una refutación si se concede, algo no plausible si no se concede ni se declara que sea admisible, y algo similar a una refutación si no se concede pero se está de acuerdo en que es admisible.

Además, tal como ocurre en los ⟨enunciados⟩ retóricos, también en los refutatorios hay que contemplar las ⟨proposiciones⟩ contrarias, bien a lo que uno mismo dice, bien a ⟨lo que dicen o hacen⟩ aquellos que uno está de acuerdo en que hablan o actúan correctamente, bien aquellos que parecen tales, bien aquellos que se les asemejan, bien la mayoría, bien la totalidad. Y así como los que responden, cuando son refutados, establecen muchas veces ⟨una distinción⟩ entre dos ⟨sentidos⟩ en el momento de ir a ser refutados, también los que preguntan tienen, a veces, que servirse de esto contra los que les objetan, ⟨diciendo que⟩, si afecta a este ⟨aspecto⟩, no afecta a este otro, y que se ha tomado este último, como hace, por ejemplo, Cleofón en el *Mandróbulo*[75]. Es preciso también que, abandonado el discurso, se corte de raíz el resto de los ataques; y si al responder se presiente ⟨estos ataques⟩, hay que adelantarse a objetar y argüir. Y algunas veces hay que enfrentarse

[75] Tragedia o diálogo, quizá de Espeusipo.

a otras cosas distintas de lo enunciado, dando por descontado que uno no tenga medios para enfrentarse a lo establecido: que es precisamente lo que hizo Licofrón al planteársele que encomiara la lira. En cambio, a los que reclaman ⟨que se diga⟩ contra qué se dirige el ataque, puesto que parece que es preciso dar el motivo, y que, por otra parte, al decirse determinadas cosas ⟨el adversario⟩ está más sobre aviso (por darse lo universal en las refutaciones), hay que enunciarles la contradicción, a saber, que, lo que se afirmó, se niega y, lo que se negó, se afirma, pero no ⟨, por ejemplo,⟩ que el conocimiento de los contrarios es o no es el mismo. Y no se debe preguntar la conclusión en forma de proposición. Y algunas cosas ni siquiera hay que preguntarlas, sino que se han de emplear como cuestiones ya acordadas.

16. *Resolución de los paralogismos*

175 a Así, pues, ya se ha dicho de qué cosas parten las preguntas y cómo se ha de preguntar en las discusiones contenciosas. Después de esto, hay que hablar de la respuesta y de cómo y qué conviene resolver, así como para qué uso son provechosos este tipo de argumentos.

Son, pues, útiles para la filosofía por dos motivos. Primeramente, en efecto, al surgir casi siempre en función de la expresión, hacen que se esté en mejor situación para ⟨ver⟩ de cuántas maneras se dice cada cosa, y qué cosas se dan de igual manera y cuáles de manera distinta, en los objetos y en los nombres. En segundo lugar, para las investigaciones que hace uno por sí mismo: pues al que cae fácilmente en un razonamiento desviado hecho por otro sin darse cuenta de ello, también puede muchas veces pasarle otro tanto consigo mismo. En tercer y último lugar, para ⟨adquirir⟩ el

prestigio de aparecer como ejercitado en todo y no inexperto en nada: pues el censurar argumentos que uno comparte sin tener nada que precisar acerca de sus vicios, infunde la sospecha de que, plausiblemente, pone dificultades, no por ⟨interés hacia⟩ la verdad, sino por inexperiencia.

Para los que responden, queda de manifiesto cómo hay que contestar a tales argumentos, si es que antes hemos enunciado correctamente las cosas a partir de las cuales se constituyen los razonamientos desviados y hemos distinguido adecuadamente las maneras de sacar ventaja al inquirir. Pero no es lo mismo, al tomar un argumento, ver y deshacer su carácter vicioso, que poder, al ser preguntado, contestar rápidamente: pues aquello que sabemos, muchas veces no lo reconocemos cuando nos lo ponen de otra manera. Además, así como ocurre en otras cosas que la mayor rapidez o lentitud se acrecienta a partir del ejercicio, así también pasa con los argumentos, de modo que si, aun resultándonos una cosa evidente, estamos poco avezados a ella, llegaremos muchas veces tarde para ⟨aprovechar⟩ las ocasiones. Y ocurre algunas veces igual que en las figuras geométricas: pues también allí muchas veces, tras haberlas descompuesto, no somos capaces de recomponerlas; así también en las refutaciones, habiendo visto aquello en función de lo cual se produce la ilación del argumento, encontramos dificultades en resolverlo.

17. *Aparentes soluciones de los sofismas*

Primeramente, pues, así como decimos que a veces se debe preferir dar una prueba plausible que una prueba verdadera, así también a veces hay que resolver ⟨un falso argumento⟩ de manera plausible más que con arreglo a la verdad. Pues, en general, contra los disputadores hay que luchar, no como contra aquellos

que refutan realmente, sino como contra aquellos que lo aparentan; en efecto, decimos de ellos que no prueban, de modo que hay que enderezar ⟨la argumentación⟩ a que no puedan aparentar ⟨que refutan⟩. En efecto, si la refutación es una contradicción no homónima a partir de ciertos datos, no habrá ninguna necesidad de hacer distinciones para ⟨evitar⟩ la ambigüedad y la homonimia (pues no se construye realmente un razonamiento), sino que las distinciones no se han de añadir por ningún motivo distinto de hacer que la conclusión tenga apariencia de refutación. Así, pues, no hay que guardarse de ser refutado, sino de parecerlo, puesto que las preguntas ambiguas y homónimas y todos los demás fraudes de este tipo ocultan incluso la verdadera refutación, y no ponen en evidencia si uno ha sido refutado o no lo ha sido. En efecto, como al final, en el momento de la conclusión, es posible decir que ⟨el adversario⟩ no ha negado lo que realmente se dijo, sino algo homónimo, por más que aquel haya acertado a llevar ⟨la argumentación⟩ a la misma cosa, no queda claro si uno ha sido refutado: pues no está claro si ahora se dice la verdad. En cambio, si al hacer una distinción se preguntara por algo homónimo o ambiguo, la refutación no quedaría oculta, y se daría aquello que, ahora menos que antes, pretenden los disputadores, a saber, que el preguntado responda *sí* o *no*. Pero actualmente, debido a que los que inquieren preguntan de manera incorrecta, necesariamente el interrogado ha de añadir algo en su respuesta, corrigiendo el punto vicioso de la proposición: puesto que, una vez hecha la distinción oportuna, el que responde ha de decir necesariamente *sí* o *no*.

Si uno, en cambio, supone que la refutación con homonimia es realmente una refutación, al que responde no le será posible evitar ser refutado de alguna manera: en efecto, en lo tocante a las cosas visibles es nece-

sario negar el término que se afirmó y afirmar el que se negó. Pues la manera como lo corrigen algunos no sirve para nada. En efecto, no dicen ⟨, por ejemplo,⟩ que Córisco es instruido y no instruido, sino que *este* Córisco es instruido y *este otro* es no instruido. Ahora bien, será el mismo enunciado *este Córisco* que *este Córisco es no instruido (o instruido)*, que es precisamente lo que se afirma y se niega a la vez. Pero quizá no significan lo mismo, pues ni siquiera el nombre es allí el mismo que aquí, de modo que hay alguna diferencia. Pero, si a uno se le aplica el simple enunciado de *Córisco* y a otro se le añade el *algún* o el *este*, ⟨se comete⟩ un absurdo: en efecto, ninguno es más ⟨Córisco⟩ que el otro, pues, se aplique a quien se aplique, no hay ninguna diferencia.

Sin embargo, puesto que no está claro si el que no ha distinguido la ambigüedad ha sido o no ha sido refutado, y está admitido que se hagan distinciones en los argumentos, es manifiesto que conceder la pregunta sin haber distinguido, y de forma absoluta, es un error, de modo que, si no uno mismo, sí que el argumento es como si hubiera sido refutado. Con todo, ocurre muchas veces que los que ven la ambigüedad dudan en deshacerla por el nutrido número de los que proponen tales cosas, a fin de no parecer que uno pone trabas a todo; además, aunque no se crea que el argumento se produce en función de esto, muchas veces se dará una contestación paradójica; de modo que, ya que está admitido hacer distinciones, no hay que vacilar ⟨en hacerlas⟩, tal como se ha dicho antes.

Si uno no reuniera dos preguntas en una sola, no se produciría el razonamiento desviado por homonimia y por ambigüedad, sino que habría refutación o no la habría. En efecto, ¿qué diferencia hay entre preguntar **176a** si Calias y Temístocles son instruidos y preguntarlo si, aun siendo distintos, tuvieran un único nombre? Pues,

si ⟨el nombre⟩ indica más de una cosa, se harán varias preguntas. Así, pues, si no es correcto exigir que se adopte simplemente una respuesta a dos preguntas, es manifiesto que no conviene dar una respuesta simple a ninguna de las cuestiones homónimas, ni aunque sea verdad para todos los casos, como algunos pretenden. En efecto, esto no se diferencia en nada de preguntar si Córisco y Calias están en casa o no están en casa, estando ambos presentes o ambos ausentes; en efecto, de las dos maneras son varias las proposiciones: pues no porque sea verdad al decirlo es una sola pregunta. En efecto, cabe que a otras innumerables preguntas planteadas sea verdad decir simplemente *sí* o *no;* pero no por eso hay que responder con una única respuesta: pues se elimina la discusión. Esto es similar al caso de que se pusiera el mismo nombre a cosas distintas. Si, pues, no se debe dar una única respuesta a dos preguntas, es manifiesto que tampoco en el caso de los homónimos hay que decir *sí* o *no:* pues el que lo diga, ni siquiera ha respondido, sino que simplemente ha hablado. Pero entre los que discuten se estima que sí ⟨se ha respondido⟩ de alguna manera, debido a que pasan desapercibidas las consecuencias.

Tal como dijimos, pues, dado que ciertas refutaciones, aunque no lo son realmente, parecen serlo, del mismo modo también ciertas soluciones lo parecen sin serlo; precisamente aquellas que decimos que algunas veces hay que aducirlas con preferencia a las verdaderas en los argumentos contenciosos y en la contestación al argumento ⟨de sentido⟩ doble. En cambio, en las cuestiones plausibles hay que responder diciendo: *sea;* pues así hay muy pocas posibilidades de que se produzca una falsa refutación. Pero, si fuera obligado decir alguna cosa paradójica, entonces hay que añadir sobre todo el *parece:* pues así ni parecerá que se produce una refutación ni una paradoja. Y, como es evi-

dente de qué modo se postula lo del principio, y se cree que hay que eliminar por todos los medios ⟨las proposiciones⟩ en el caso de que sean inmediatas ⟨a la conclusión⟩, y que no hay que estar de acuerdo en que algunas lo sean, como si estuvieran postulando lo del principio, hay que decir lo mismo cuando alguien pretenda que una cosa de ese tipo, que se desprende necesariamente de la tesis, sea falsa o inverosímil: pues lo que se desprende necesariamente parece formar parte de la misma tesis. Además, cuando lo universal no se ha tomado con un nombre, sino con una comparación, hay que decir que no se toma tal como se admitió ni como se propuso: pues también en función de esto se produce muchas veces una refutación.

Si a uno le rechazan estos puntos, ha de dirigir ⟨la discusión⟩ a que no se ha mostrado correctamente ⟨la conclusión⟩, contestando con arreglo a la distinción ya mencionada.

Así, pues, en el caso de los nombres que se dicen con propiedad es necesario responder sin más o haciendo una distinción. En cuanto a las cosas que exponemos sobreentendiéndolas, v.g.: todo lo que no se pregunta claramente, sino de forma cortada, es con ello 176b
con lo que sobreviene la refutación. V.g.: *—Lo que pertenece a los atenienses ¿es propiedad de los atenienses? —Sí. —Y de manera semejante en los otros casos; ahora bien, ¿el hombre pertenece a los animales? —Sí. —Entonces el hombre es propiedad de los animales.* En efecto, decimos que el hombre pertenece a los animales en cuanto que es animal, como también que Lisandro pertenece a los laconios en cuanto que es laconio. Es, pues, evidente que en los casos en que lo propuesto no es claro no hay que mostrarse de acuerdo sin más.

Cuando, dadas dos cosas, si es ⟨verdad⟩ una parece que necesariamente ha de serlo la otra, pero, si lo es la

segunda, no necesariamente ha de serlo la primera, si se pregunta cuál de las dos es la verdadera, hay que dar la de menor extensión (pues es más difícil razonar a partir de un número de datos mayor); y si se intenta probar que la una tiene un contrario y la otra no, si el argumento es verdadero se ha de decir que ⟨cada una tiene⟩ un contrario, pero que para uno de ellos no existe nombre.

Y, puesto que en algunas de las cosas que dice la mayoría, se suele decir que el que no está de acuerdo con ellas está equivocado, y en algunas otras, en cambio, no —v.g.: todas las cosas sobre las que hay opiniones opuestas (en efecto, no está zanjado para la mayoría ⟨, por ejemplo,⟩ si el alma de los animales es corruptible o inmortal)—, en los casos en que no es evidente de cuál de las dos maneras se suele decir lo propuesto, si como las sentencias (en efecto, se llama *sentencias* tanto a las opiniones verdaderas como a las negaciones generales), o como, por ejemplo, *la diagonal es inconmensurable* —cuya verdad es objeto de opiniones encontradas—, la mayor posibilidad de escapar ⟨a la refutación⟩ es cambiando los nombres correspondientes a esas cosas. En efecto, por no estar claro de cuál de las dos maneras se da lo verdadero, no parecerá que se argumenta sofísticamente, y por ser ambas plausibles, no parecerá que incurre uno en falsedad: pues el cambio de nombre hará el argumento irrefutable.

Además, en todos los casos en que se presiente alguna de las preguntas, hay que adelantarse con la objeción y hablar en primer lugar: pues así es como se ponen más trabas al que inquiere.

18. *La verdadera solución de los razonamientos sofísticos*

Puesto que la solución correcta respecto al falso razonamiento es poner de manifiesto en función de

qué pregunta sobreviene la falsedad, y el razonamiento falso se dice de dos maneras (pues, o bien ha probado una falsedad, o bien parece ser un razonamiento sin serlo), se dará tanto la solución recién mencionada como la rectificación del aparente razonamiento en función de aquella de las preguntas que lo hacen aparecer ⟨como tal⟩, de modo que aquellos argumentos que prueban realmente se eliminan, y los aparentes se resuelven haciendo distinciones. Y aún, puesto que, entre los argumentos que prueban realmente, unos tienen la conclusión verdadera y otros falsa, los que son falsos con arreglo a la conclusión se pueden resolver de dos maneras: tanto eliminando alguna de las cuestiones preguntadas como mostrando que la conclusión no se da de tal manera; en cambio, los ⟨falsos⟩ por las proposiciones se resuelven sólo eliminando alguna de ellas: pues la conclusión es verdadera. De modo que los que quieran resolver un argumento han de mirar primero si ha probado o no es probatorio; después, si la conclusión es verdadera o falsa, a fin de resolver ⟨el argumento⟩, bien dividiéndolo, bien eliminándolo de tal o cual manera, tal como se dijo antes. Y hay una gran diferencia entre ser preguntado o no, al resolver un argumento: pues en el primer caso es difícil verlo con antelación, mientras que en el segundo es más fácil verlo con tranquilidad.

19. *Resolución de las refutaciones basadas en la homonimia y la ambigüedad*

Así, pues, de entre las refutaciones en función de la homonimia y la ambigüedad, unas tienen alguna pregunta que significa varias cosas, otras tienen una conclusión que se dice de muchas maneras; v.g.: en *hablar cosas silenciosas* la conclusión es ⟨de sentido⟩ doble, mientras que en *el que conoce no comprende,* una de

las cuestiones es ambigua. Y lo ⟨de sentido⟩ doble unas veces es verdad y otras no lo es, sino que significa una cosa que es y otra que no es.

En todas aquellas cosas, pues, que ⟨se dicen⟩ de muchas maneras en su parte final, si no se admite además la contradicción, no se produce refutación; v.g.: en *ver el ciego:* pues sin contradicción no habrá refutación. Y en todos los casos en que ⟨la ambigüedad⟩ está en las preguntas, no es necesario negar previamente lo ⟨de sentido⟩ doble: pues el argumento no ⟨se refiere⟩ a esto, sino que ⟨se construye⟩ por medio de esto. Así, pues, tanto respecto al nombre como al enunciado ⟨de sentido⟩ doble hay que responder de esta manera, a saber, que en un aspecto es y en otro aspecto no, como, por ejemplo, que *hablar cosas silenciosas* en un aspecto es posible y en otro no, y que, de las cosas debidas, unas se han de hacer y otras no, pues las cosas debidas se dicen de muchas maneras; y si pasa desapercibido se ha de rectificar al final, añadiendo la pregunta: *—¿Es posible hablar las cosas silenciosas? —No, pero sí lo es en el caso de este silencioso de aquí.* Y de manera semejante en los ⟨argumentos⟩ que tienen la multiplicidad ⟨de sentidos⟩ en las proposiciones: *—¿No se comprende lo que se conoce? —Sí, pero no los que conocen de tal manera.* En efecto, no es lo mismo que no sea posible comprender y que no lo sea para los que conocen de tal manera determinada. En general, hay que combatir ⟨al adversario⟩, aunque razone de manera simple[76], ⟨sosteniendo⟩ que no ha negado el objeto que uno dijo, sino su nombre, de modo que no hay refutación.

---

[76] Es decir, sin equívocos ni ambigüedades.

20. *Solución de las refutaciones basadas en la división y la composición*

Es manifiesto también cómo hay que resolver las refutaciones que se apoyan en la división y la composición: pues, si el argumento significa cosas distintas según que esté dividido o compuesto, hay que decir lo contrario apenas se ha sacado la conclusión. Todos los argumentos del tipo siguiente son en función de la composición o la división: —*Aquello por lo que tú viste a este golpeado ¿es aquello por lo que fue golpeado?* Y: —*Aquello por lo que fue golpeado ¿es aquello por lo que tú lo viste?* Tienen, pues, también algo de preguntas ambiguas, pero son en función de la composición. En efecto, lo que es en función de la división no es ⟨de sentido⟩ doble: pues, una vez dividido, no resulta el mismo argumento, si no es que ⟨, por ejemplo,⟩ *monte* y *monté*[77], en virtud de la acentuación, significan algo distinto. Pero en la escritura es el mismo nombre, en tanto esté escrito con las mismas letras y de la misma manera (también se suele hacer actualmente una señal al lado)[78], aunque los sonidos no sean los mismos. De modo que lo que se apoya en la división no es ⟨de sentido⟩ doble, tal como dicen algunos. Resulta también patente que no todas las refutaciones, como algunos dicen, se apoyan en el doble sentido.

---

77 En el texto original: *óros* y *hóros* («monte» y «mojón» o «definición», respectivamente), intraducibles literalmente, si se quiere conservar el juego prosódico (como se ve, Aristóteles incluye entre los fenómenos prosódicos, no sólo la «acentuación» propiamente dicha, sino también la aspiración de vocales, aunque también al referirse a ella habla de «agudos» y «graves»).

78 En la escritura griega del siglo IV no se representaban los acentos ni las aspiraciones (como tampoco los signos de puntuación), por lo que el paréntesis tiene todos los visos de ser una interpolación posterior.

Así, pues, el que responde debe dividir: pues no es lo mismo *ver a algunos con los ojos golpeados* que decir *ver a algunos, con los ojos, golpeados*. También el argumento de Eutidemo: —*¿Has visto unas naves estando en Sicilia ahora estar en el Pireo?*[79]. Y aún: —*¿Puede un zapatero, siendo bueno, ser incompetente? Pero alguien podría, siendo bueno, ser un zapatero incompetente; de modo que habrá algún buen zapatero incompetente.* ⟨Y aún⟩: —*¿Acaso aquellas cosas cuyo conocimiento es bueno no son buenas de aprender? Ahora bien, el conocimiento del mal es bueno; luego el mal es una cosa buena de aprender. Sin embargo, el mal es algo malo y algo que se aprende; de modo que el mal es una cosa mala de aprender; a pesar de que el conocimiento de las cosas malas es bueno.* ⟨Y aún⟩: —*¿Acaso no es verdad decir ahora tú has nacido? Luego tú has nacido ahora*[80]. Ciertamente, si se divide, significa otra cosa: pues es verdad decir ahora que has nacido, pero no que ahora has nacido. Y aún: —*¿Acaso tú no harás lo que puedas y de la manera que puedas? Ahora bien, aunque no tañas la cítara, tienes capacidad para tañer la cítara; luego tañerás la cítara aunque no tañas la cítara.* Ciertamente no tiene capacidad para eso, a saber, para tañer la cítara aun sin tañerla, sino que, cuando no lo hace, tiene capacidad para hacerlo.

Pero algunos resuelven esto también de otra manera. En efecto, si se concedió que uno obra como puede, dicen que no se desprende de ahí que el que no tañe la cítara taña la cítara: pues no se ha concedido que uno obre de todas las maneras en que puede obrar; y

---

[79] Según dónde se pongan las comas, resulta una proposición absurda («estando en Sicilia ahora, estar en el Pireo») o plausible («estando en Sicilia, ahora estar en el Pireo»).

[80] Todo depende de por dónde se «divida» la frase con dos puntos: «decir ahora: tú has nacido» (plausible), o «decir: ahora tú has nacido» (absurdo).

que no es lo mismo obrar como uno puede que obrar de todas las maneras que uno puede. Pero es manifiesto que no lo resuelven bien: pues la solución de los argumentos que se apoyan en lo mismo es la misma, mientras que esto no se aplicará a todos los casos ni a todas las maneras de preguntar, sino que está dirigido contra el que pregunta, no contra el argumento.

21. *Resolución de las refutaciones que se apoyan en la acentuación*

En función de la acentuación no hay argumentos, ni escritos ni hablados, excepto que surjan unos pocos del estilo, por ejemplo, de este argumento: *—Donde habitas ¿es una casa? —Sí. —Y ¿acaso dónde habitas no es una interrogación acerca del lugar en que habitas? —Sí. —Pero dijiste que donde habitas es una casa; luego la casa es una interrogación*[81]. La manera como hay que resolverlo es evidente; pues no significa lo mismo pronunciado más agudo o más grave.

22. *Solución de las refutaciones que se apoyan en la forma de expresión*

Es evidente también cómo hay que salir al paso de las ⟨refutaciones⟩ que se apoyan en el hecho de que se digan de idéntica manera las cosas que no son idénticas, ya que tenemos los géneros de las predicaciones. En efecto, uno ⟨de los interlocutores⟩ concedió, al ser preguntado, que no se da una de las cosas que significan

[81] En realidad, el texto griego juega con la diferente acentuación (y aspiración) de *hoû* (= «donde», adverbio relativo de lugar) respecto a *ou* (= «no», adverbio de negación). La traducción literal —que echaría a perder el juego sofístico— consistiría, básicamente, en sustituir «dónde» por «no» e «interrogación» por «negación».

el *qué es*[82]; y el otro mostró que se da algo de lo *respecto a algo* o de lo *cuanto*, aunque parecieran significar *qué es* por la expresión; v.g.: en este argumento: *—¿Acaso no cabe hacer y haber hecho a la vez la misma cosa? —No. —Sin embargo, cabe ver algo y, a la vez, haber visto lo mismo y bajo el mismo aspecto.* ⟨Y aún⟩: *—¿Es posible que alguna de las cosas pasivas haga algo? —No. —Y ¿acaso se corta, se quema, se siente no se dicen de manera semejante y todas significan algún padecer? Y, a su vez, decir, correr, ver se dicen de manera recíprocamente semejante; sin embargo, el ver es sentir algo, de modo que el padecer algo es a la vez también hacer algo.* Ciertamente, si alguien aquí, habiendo concedido que no cabe hacer y haber hecho lo mismo a la vez, dijera que el ver y el haber visto son compatibles, en modo alguno habrá sido refutado si dijera que el ver no es hacer algo, sino padecerlo: pues es preciso añadir también esta pregunta, aunque por parte del que escucha se suponga que ya se ha concedido ⟨aquello⟩ cuando se concedió que el cortar es hacer algo y el haber cortado es haberlo hecho, y todas las demás cosas que se dicen de manera semejante; en efecto, el que escucha añade por sí mismo el resto como si se hubiera dicho de manera semejante. Pero esto último no se dice así, aunque lo parezca por la expresión. Y ocurre lo mismo que en las homonimias: pues en los homónimos el que desconoce los argumentos cree que ⟨el otro⟩ niega el objeto que él dijo, no el nombre. Pero esto precisa aún de una pregunta sobre si se dice lo homónimo atendiendo a una única cosa: pues, si se admite así, habrá refutación.

Semejantes a éstos son también los argumentos siguientes: *—Si lo que uno tuvo últimamente ya no lo tiene, ⟨es que⟩ lo perdió: pues el que ha perdido un*

---

[82] Es decir, la entidad.

solo astrágalo no tendrá diez astrágalos. O bien es que lo que uno no tiene, habiéndolo tenido anteriormente, se ha perdido, mientras que las cosas que uno no tiene como tales no necesariamente es que las haya perdido todas. Así, pues, habiéndosele preguntado lo que tiene, suma todas las cosas que posee: pues los diez astrágalos son todos los que tiene. Si, pues, se preguntara desde el principio: —*Lo que uno no tiene, habiéndolo tenido antes, ¿acaso es que lo ha perdido todo?*, nadie lo concedería, sino que ⟨diría⟩: *tantas cosas*, o *alguna de éstas.* También ⟨el argumento de⟩ si uno podría dar lo que no tiene: pues no tiene sólo un astrágalo. En realidad no ha dado lo que no tenía, sino de la manera en que no lo tenía, a saber, el único ⟨astrágalo⟩: 178 b pues *sólo* no significa *esto*, ni *tal*, ni *tanto*, sino la manera en que está respecto a algo, v.g.: que no está en otro; y es como si se preguntara: —*¿Acaso puede uno dar lo que no tiene?*, y, al decir que no, se preguntara si puede uno dar rápidamente lo que no tiene rápidamente, y, al decir que sí, se probara que uno puede dar lo que no tiene. Pero es manifiesto que no se ha probado eso: pues el ⟨dar⟩ rápidamente no es dar tal cosa, sino dar de tal manera; y uno puede dar de la manera en que no tiene, v.g.: teniendo algo con agrado, puede darlo con pesar.

Son semejantes también todos los de este tipo: —*¿Puede uno golpear con una mano que no tiene?*, o: —*¿Puede uno ver con un ojo que no tiene?* En efecto, no tiene un solo ⟨ojo⟩. Así, pues, algunos lo resuelven diciendo que el que tiene varias cosas tiene también una sola, sea un ojo o sea lo que sea; otros ⟨lo resuelven⟩ de acuerdo con que lo que uno tiene lo ha recibido: pues el uno daba un solo guijarro, y el otro, dicen, tiene un solo guijarro dado por aquél. Otros, eliminando directamente la pregunta, ⟨dicen⟩ que cabe tener lo que no se ha recibido, v.g.: habiendo recibido vino dul-

ce, por corromperse al recibirlo puede estar agrio. Pero —cosa que se dijo ya anteriormente— todos éstos no dan una solución al argumento, sino contra el hombre. En efecto, si ésta fuera la solución, en caso de conceder lo opuesto, no sería posible resolverlo tal como en los otros casos. V.g.: si la solución fuera: —*Esto es posible, esto no,* y se admitiese que se dice de manera simple[83], entonces ⟨el argumento⟩ concluye; pero, si no concluye, no habrá solución. Y, en los casos antes mencionados, ni aun habiéndose concedido todo decimos que se ha producido un razonamiento.

Además, también los que siguen son de ese tipo de argumentos: —*Lo que está escrito ¿lo ha escrito alguien? Ahora bien, en este momento está escrito que tú estás sentado, enunciado falso, pero que era verdad cuando se escribió; luego se escribió algo a la vez falso y verdadero.* En efecto, el que un argumento o una opinión sean falsos o verdaderos no significa *esto*, sino *tal*[84]; el mismo argumento en el caso de la opinión. También: —*Lo que aprende el discípulo ¿es lo que aprende? Ahora bien, aprende rápido lo lento.* No obstante, aquí no se ha dicho *lo que* aprende, sino *cómo* lo aprende. También: —*¿Pisa uno lo que camina? Ahora bien, camina todo el día.* En realidad no se ha dicho *lo que* uno camina, sino *cuándo* camina; como tampoco el beber la copa ⟨significa⟩ *lo que* uno bebe, sino *de donde* bebe. También: —*Lo que uno sabe ¿lo sabe por haberlo aprendido o por haberlo descubierto? Ahora bien, si una parte de ello la ha descubierto y otra la ha aprendido, no conocerá a ninguna de las dos por ambos métodos.* ¿No será que, de hecho, en un caso ⟨se refiere⟩ a cada cosa y en otro a todas en conjunto? También

[83] Léase: «sin artificios sofísticos».

[84] Es decir, no una entidad, sino una cualidad o un hecho cualitativo.

el ⟨argumento⟩ de que hay un tercer hombre además del hombre en sí y de los hombres singulares: pues *el hombre,* y todo lo que es común, no significa un *esto,* sino un *tal,* o un *cuanto,* o un *respecto a algo,* o alguna de las cosas de este tipo. De igual manera también 179 a en el caso de *Córisco* y *Córisco instruido,* ⟨cuando se pregunta⟩ si son lo mismo o cosas distintas; en efecto, lo primero significa un *esto,* lo segundo un *tal,* de modo que no se puede poner aparte. Pero no es el ponerlo aparte lo que produce ⟨el argumento⟩ del tercer hombre, sino el acordar que, aquello que es, es precisamente un *esto:* pues no es posible que sea un *esto,* como Calias, aquello que es precisamente *el hombre*[85]. Y, aun en el caso de que uno dijera que lo puesto aparte no es aquello que es precisamente un *esto,* sino lo que es precisamente un *cual,* no habría ninguna diferencia: pues habrá una cosa única al margen de la pluralidad, v.g.: *el hombre.* Así, pues, es manifiesto que no hay que conceder que sea un *esto* lo que se predica en común sobre todas las cosas, sino que, o bien significa *cual,* o *respecto a algo,* o *cuanto,* o alguna de las cosas de este tipo.

23. *Generalización de las últimas soluciones*

En general, en los argumentos en función de la expresión la solución será siempre con arreglo a lo opuesto a aquello en lo que se apoya el argumento. V.g.: si el argumento es en función de una composición, la solución ⟨se dará⟩ dividiendo, y si es en función de la división, componiendo. Y aún, si es en función de una acentuación aguda, la solución será una acentuación grave, y si es en función de una acentuación grave, una aguda. Y, si es en función de una homonimia, es

[85] Es decir, el universal *hombre* sin más.

posible resolverlo diciendo lo opuesto, v.g.: si ocurre que se dice *inanimado*, el que niegue que lo sea ha de indicar cómo es *animado;* y, si uno dijo *inanimado* y el otro [86] hubiera probado que es animado, hay que decir cómo es inanimado. De manera semejante también en la ambigüedad. Y, si es en función de la semejanza de expresión, la solución será lo opuesto. ⟨V.g.⟩: —*¿Puede uno dar lo que no tiene?* No lo que uno no tiene, pero sí de la manera en que no lo tiene, v.g.: un solo astrágalo. ⟨Y aún⟩: —*Lo que uno conoce ¿acaso no lo conoce por haberlo aprendido o por haberlo descubierto?* Pero no lo que uno conoce. También, si se pisa lo que se camina, pero no ⟨el tiempo⟩ en que se camina. De manera semejante también en los otros casos.

24. *Solución de las refutaciones basadas en el accidente*

Respecto a los ⟨argumentos⟩ en función del accidente, la solución es una misma para todos. En efecto, como es indeterminable cuándo hay que decir sobre el objeto lo que se da en el accidente, y en algunos casos se admite y se dice que se da necesariamente, y en otros se dice que no se da necesariamente, hay que dar, pues, una vez sacada la conclusión, un enunciado semejante para todos, a saber, que no se dan necesariamente; pero es preciso estar dispuesto a pronunciar el *posible.* Se apoyan en el accidente todos los argumentos del tipo siguiente: —*¿Sabes lo que te voy a preguntar?* —*¿Conoces al que se acerca, o al que se acerca cubierto?* —*¿Es obra tuya la estatua?*, o: —*¿Es tu padre el perro?* —*Unas pocas cosas tomadas unas pocas veces ¿son pocas cosas?* En efecto, es manifiesto en todos estos ⟨argumentos⟩ que no necesariamente ⟨una misma cosa⟩ es verdad acerca del accidente y acerca del ob-

---

[86] Léase: «el adversario».

jeto; en efecto, sólo en las cosas que no se diferencian en cuanto a la entidad y son una misma cosa parecen darse todas las mismas ⟨características⟩. En cambio, 179b
en el caso del que es bueno, no es lo mismo *ser bueno* que *haber de ser interrogado*, ni en el caso del que se acerca es lo mismo *ser uno que se acerca cubierto* y *ser Córisco;* de modo que no es verdad que, si conozco a Córisco y no conozco al que se acerca, conozco y no conozco al mismo ⟨individuo⟩; ni que, si esto es mío y es una obra, sea mi obra, sino ⟨que es⟩ una propiedad mía, o un objeto mío, u otra cosa mía. Del mismo modo también en los demás casos.

Algunos, en cambio, los resuelven dividiendo la pregunta. En efecto, dicen que cabe conocer y desconocer el mismo objeto, pero no bajo el mismo aspecto; así, pues, no conociendo al que se acerca y conociendo, en cambio, a Córisco, dicen que conocemos y desconocemos la misma cosa, pero no bajo el mismo aspecto. Sin embargo, en primer lugar, tal como ya dijimos, es preciso que la rectificación de los enunciados que se apoyan en el mismo ⟨recurso⟩ sea la misma. Ahora bien, ésta no lo sería, si uno admite el mismo postulado, no sobre el conocer, sino sobre el ser o el estar de alguna manera, v.g.: *si éste es un padre y es tuyo*[86 bis]: pues, si bien en algunos casos esto es verdad y cabe conocer y desconocer la misma cosa, no obstante, aquí lo dicho no tiene nada en común. Y nada impide que el mismo argumento tenga varios vicios, pero la puesta de manifiesto de todos los vicios no es su solución: pues cabe la posibilidad de que uno muestre que se ha probado una falsedad, pero no de mostrar aquello en función de lo que ⟨se ha probado⟩, v.g.: el argumento de Zenón de que no es posible moverse. De modo que, si uno

[86 bis] Éstas serían las premisas del argumento sofístico recién mencionado en 179a34-35.

trata de concluir que es imposible, se equivoca, aunque lo haya probado innumerables veces: en efecto, ésta no es la solución; pues la solución sería la puesta en evidencia del falso razonamiento en función de lo que es falso. Si, pues, no se ha probado, y si se dispone uno a obtener alguna conclusión, verdadera o falsa, la mostración de ello es la solución. Sin duda, nada impide que esta solución valga también en algunos casos; salvo que, en éstos, ni siquiera eso sería plausible: pues se sabe de Córisco que es Córisco y, del que se acerca, que se acerca. Parece, con todo, caber la posibilidad de saber y no saber la misma cosa, v.g.: saber que uno es blanco pero no conocer que es instruido; en efecto, así se conoce y no se conoce la misma cosa, pero no bajo el mismo aspecto. En cambio, el que avanza y Córisco se sabe que es uno que avanza que es Córisco.

De manera semejante, se equivocan también los que resuelven ⟨el argumento de⟩ que *todo número es pequeño*, como ya dijimos[87]; en efecto, si, no sacando ninguna conclusión, dejan esto de lado y dicen que se ha obtenido una conclusión verdadera (pues todas las cosas son grandes o pequeñas), se equivocan.

Algunos resuelven también los razonamientos merced al doble sentido, v.g.: *que éste es tu padre, o tu hijo, o tu esclavo*. Sin embargo, es manifiesto que, si la refutación parece decirse de muchas maneras, es preciso que el nombre o el enunciado lo sean con propiedad de varias cosas. Ahora bien, el que éste sea hijo de este otro nadie lo dice con propiedad si este otro es el amo del hijo, sino que hay una composición en función del accidente. *—¿Es tuyo esto? —Sí. —Ahora bien, esto es un hijo; luego esto es tu hijo*. Pero no se desprende de ello que sea tu hijo, sino que es tuyo y que es un hijo.

También el ⟨argumento⟩ de que alguno de los males

87 Cf., *supra*, 179a34.

es bueno: pues *la prudencia es el conocimiento de los males*. Pero el que esto sea de estas cosas no se dice de muchas maneras, sino ⟨significa⟩ que es una propiedad suya. Con todo, si realmente se dice de muchas maneras (pues también decimos que el hombre es de los animales, pero no una propiedad ⟨de ellos⟩; y, si algo se dice respecto a los males como ⟨siendo⟩ de algo, es por ello mismo ⟨propiedad⟩ de los males, pero no uno de los males), es porque lo parece, por ⟨decirse⟩, o en un aspecto, o de manera absoluta. No obstante, cabe, sin duda, la posibilidad de ⟨encontrar un sentido⟩ doble en el que alguno de los males sea bueno, pero no sobre este enunciado, sino más bien sobre *si se puede ser esclavo bueno para lo malo*. Pero, sin duda, tampoco es así: pues, si se es bueno y se es para tal cosa, no por eso se es a la vez bueno para tal cosa. Tampoco el afirmar que el hombre sea de los animales se dice de muchas maneras: pues, si alguna vez indicamos algo abreviándolo, no por eso se dice de muchas maneras: en efecto, también diciendo la mitad del verso, v.g.: *Canta, oh diosa, la ira*, queremos indicar: *—Dame la Ilíada.*

25. *Solución de las refutaciones basadas en términos absolutos o relativos*

En cuanto a los argumentos en función de que tal cosa se diga con propiedad, o en algún aspecto, o en algún lugar, o de alguna manera, o respecto a algo, y no de manera absoluta, hay que resolverlos relacionando la conclusión con su contradicción, por si cabe la posibilidad de que alguna de estas cosas le afecte. En efecto, los contrarios y los opuestos, la afirmación y la negación, es imposible que se den sin más en la misma cosa; sin embargo, nada impide que cada una de ellas se dé en algún aspecto, o respecto a algo, o de alguna manera, o bien que ésta se dé sin más y aquélla en

algún aspecto. De modo que, si esto se da sin más y aquello en algún aspecto, no hay refutación en modo alguno, y esto se ha de contemplar en la conclusión comparada con su contradicción.

Comportan esto todos los argumentos del tipo siguiente: —*¿Es posible que lo que no es sea? Sin embargo, por lo menos es algo, a saber, lo que no es.* De manera semejante también, *lo que es* no será: pues no será cualquiera de las cosas que son. ⟨Y aún⟩: —*¿Es posible que uno mismo, a la vez, cumpla un juramento y perjure?* ⟨También⟩: —*¿Cabe que uno mismo, a la vez, obedezca y desobedezca al mismo individuo?* Pero, en realidad, ni es lo mismo ser algo que ser (en efecto, lo *que no es*, si es algo, no por eso es sin más), ni, si uno cumple un juramento sobre esto o en este aspecto, es necesario también que cumpla los juramentos ⟨sin más⟩ (en efecto, el que ha jurado que perjurará, al perjurar, cumple su juramento sólo en esto, pero no cumple 180b los juramentos ⟨en general⟩), ni el que desobedece obedece, sino que obedece a algo ⟨solamente⟩. Es similar también el argumento acerca de que uno mismo hable a la vez falsa y verazmente, sólo que, por no ser fácil de ver si, cuando alguien lo aplica, el *sin más* es verdadero o falso, parece difícil de resolver. Pero nada impide que sea falso sin más y verdadero en algún aspecto, o para alguna cosa, y que sea verdadero en algunas cosas pero no verdadero en sí. De manera semejante también en lo *respecto a algo* y *en algún lugar* y *en alguna ocasión;* pues todos los argumentos del tipo siguiente se dan en función de esto: —*¿La salud o la riqueza son un bien? Pero, para el insensato y el que no las emplea correctamente, no son un bien; luego son un bien y no son un bien.* ⟨También⟩: —*¿Acaso estar sano o tener poder en la ciudad no son un bien mayor? Pero a veces no son un bien mayor; luego la misma cosa es y no es un bien para el mismo ⟨individuo⟩*. En realidad,

nada impide que, siendo un bien sin más, no sea un bien para tal ⟨individuo⟩, o que sí lo sea, pero no ahora ni aquí. ⟨También⟩: —*Lo que no quiere el ⟨hombre⟩ prudente ¿es un mal? Pero no quiere perder el bien; luego el bien es un mal.* En efecto, no es lo mismo decir que es un mal el bien y el perder el bien. De manera semejante también el argumento del ladrón: pues, si bien el ladrón es malo, no por eso el tomar es malo. Así, pues, el ladrón no quiere el mal, sino el bien: pues el tomar es un bien. También la enfermedad es un mal, pero no el perder la enfermedad. ⟨Y aún⟩: —*¿Acaso no es preferible lo justo a lo injusto y lo ⟨que se da⟩ justamente a lo que injustamente? Pero es preferible morir injustamente.* ⟨También⟩: —*¿Acaso no es justo que cada uno tenga lo suyo? Pero lo que un juez dictamina según su propia opinión, aunque sea falso, es imperativo en virtud de la ley*[87 bis]*; luego la misma cosa es justa y no es justa.* Y: —*¿Quién es preciso que juzgue, el que dice lo que es justo o el que dice lo que es injusto? Sin embargo, es justo que también el injuriado diga de manera adecuada las cosas que ha sufrido; ahora bien, éstas son cosas injustas.* En efecto, si es preferible sufrir injustamente algo, no por eso lo ⟨que se da⟩ injustamente es preferible a lo ⟨que se da⟩ justamente, sino que lo es, de manera absoluta, lo ⟨que se da⟩ justamente, aunque nada impide que tal cosa concreta se dé injusta y justamente. También poseer lo que es de uno es justo, mientras que poseer lo ajeno no es justo; sin embargo, nada impide que el juicio en cuestión sea justo si, por ejemplo, es conforme a la opinión del que juzga; en efecto, no ⟨es cierto que⟩ si es justo en esto o de aquella manera, también sea justo sin más. De manera semejante, nada impide tampoco que, en cuanto a las cosas que son injustas, el enunciarlas, al menos,

87 bis Se refiere, naturalmente, a un juicio legal.

sea justo; en efecto, si decirlas es justo, no por eso serán necesariamente justas, como tampoco, si algo es provechoso decirlo, ha de ser ello mismo provechoso. De manera semejante también en el caso de las cosas justas. De modo que, si las cosas que se dicen son injustas, no por eso el que dice cosas injustas es vencido ⟨en el debate⟩: pues dice lo que es justo que se diga, aunque, de forma absoluta, sea injusto tener que soportarlo.

26. *Solución de las refutaciones que dependen de la «ignoratio elenchi»*[88]

181 a En cuanto a las ⟨refutaciones⟩ que surgen en función de la definición de la refutación, tal como se escribió anteriormente[89], se ha de contestar relacionando la conclusión con su contradicción, a fin de ⟨ver si⟩ es lo mismo, bajo el mismo aspecto, respecto al mismo objeto, de la misma manera y al mismo tiempo. Y si se ha preguntado ya al principio, no se ha de admitir como imposible que la misma cosa sea doble y no sea doble, sino que hay que afirmarlo, aunque no de tal manera que, aceptándolo, pudiéramos en algún momento ser refutados. Son en función de esto todos los argumentos de este tipo: —*El que conoce que cada cosa es cada cosa ¿conoce el objeto en cuestión? Y al que lo desconoce ¿le pasa lo mismo? Pero, al conocer uno que Córisco es Córisco, quizá desconoce que es instruido; de modo que conoce y desconoce la misma cosa.* ⟨También⟩: —*Lo de cuatro codos ¿es mayor que lo de tres codos? Pero de lo de tres codos puede llegar a hacerse, por extensión, algo de cuatro codos; ahora bien, lo ma-*

[88] Desconocimiento —del mecanismo o de las premisas— del razonamiento.

[89] Cf., *supra*, cap. 5, 167a21.

yor es mayor que lo menor; luego una misma cosa es mayor y menor que ella misma bajo el mismo aspecto.

27. *Solución de las refutaciones basadas en la petición de principio*

En cuanto a los que se apoyan en postular y tomar lo del principio, el que inquiere, aunque sea evidente, no ha de conceder ⟨lo preguntado⟩ por más que sea plausible, sino que ha de decir la verdad. Pero si le pasara desapercibido, habría de volver la ignorancia debida a lo viciado de tales argumentos contra el que pregunta, como si no hubiera discutido [90]: pues la refutación se ha de dar sin ⟨recurrir a⟩ lo del principio. Además, ⟨decir⟩ que se concedió ⟨lo preguntado⟩ no para emplearlo, sino para razonar contra ello, algo contrario a lo que ocurre con las falsas refutaciones.

28. *Solución de las refutaciones basadas en una falsa consecución*

Y en cuanto a los ⟨argumentos⟩ que concluyen mediante el consecuente, hay que mostrarlos ⟨como erróneos⟩ sobre el argumento mismo. La implicación de los consecuentes es doble: en efecto, o bien lo universal es consecuente de lo particular, v.g.: *animal* con respecto a *hombre* (pues se pretende que, si esto existe con aquello, también aquello existirá con esto), o bien ⟨se argumenta⟩ con arreglo a las antítesis (en efecto, si esto acompaña a aquello, a lo opuesto le acompañará lo opuesto); de lo cual depende también el argumento de Meliso: pues, si lo engendrado tiene un principio, lo ingenerado exige no tenerlo, de modo que, si el cielo

[90] Léase: «discutido de acuerdo con las reglas de la dialéctica».

es ingenerado, también es ilimitado. Pero esto no es así: pues la implicación va en sentido inverso.

29. *Solución de las refutaciones basadas en falsas causas*

En todas las ⟨refutaciones⟩ cuyo razonamiento es en función de añadir algo, mirar si, una vez suprimido aquello, la imposibilidad no disminuye en nada. Y después hay que poner esto en evidencia y decir que se concedió ⟨el añadido⟩, no porque fuera plausible, sino para favorecer el argumento, mientras que ⟨el adversario⟩ no lo ha utilizado en absoluto a favor del argumento.

30. *Solución de refutaciones basadas en la unificación de preguntas*

Respecto a las refutaciones que convierten varias preguntas en una, hay que distinguir inmediatamente desde el principio: pues una pregunta única se da en relación a una respuesta única, de modo que hay que afirmar o negar, no varias cosas de una ni una de varias,
181b sino una de una. Así como en el caso de los homónimos hay algo que se da unas veces en ambas cosas, y otras en ninguna, de modo que, aun no siendo simple la pregunta, nada suele perjudicar a los que responden simplemente, de manera semejante ocurre también en estos casos. Así, pues, cuando se dan varias cosas en una o una en muchas, al que lo concede, aunque cometa este error, no le sobreviene ninguna contrariedad; en cambio, cuando algo se da en esto y no en aquello, o varias cosas se pueden dar en varias, es posible que se den ambas en ambas, o que no se den; de modo que hay que guardarse bien de esto; v.g.: en estos argumentos: —*Si esto es bueno y aquello malo, es verdad decir que estas cosas son buenas y malas y, a su vez,*

que no son ni buenas ni malas (pues una y otra no son lo uno y lo otro), de modo que la misma cosa es buena y mala y ni buena ni mala; también: *—Si cada cosa es idéntica a sí misma y distinta de otra, como quiera que no son idénticas más que a sí mismas y distintas de sí mismas*[91]*, las mismas cosas serán distintas e idénticas a sí mismas.* Además: *—Si lo bueno se transforma en malo y lo malo en bueno, las dos cosas se transformarán; ahora bien, cada una de estas dos cosas desiguales es igual a sí misma; de modo que son iguales y desiguales a ellas mismas.*

Así, pues, estos ⟨argumentos⟩ caen también dentro de otras soluciones; en efecto, tanto *ambos* como *todos* significan varias cosas; por tanto, no se desprende ⟨de ellos⟩ que se afirme y se niegue lo mismo, excepto el nombre. Pero esto no es una refutación, sino que queda de manifiesto que, de no hacerse una sola pregunta sobre varias cosas, sino afirmándose o negándose una de una sola, no se dará lo imposible.

31. *Solución de las refutaciones que provocan el parloteo estéril*

Acerca de las ⟨refutaciones⟩ que llevan a decir muchas veces lo mismo, es manifiesto que no hay que conceder que las cosas que se dicen *respecto a algo,* tomadas aparte las predicaciones en sí mismas, signifiquen algo; v.g.: ⟨decir⟩ *doble* sin ⟨decir⟩ *doble de la mitad,* que es lo que parece ser. En efecto, *diez* está incluido en *diez menos uno,* y *hacer* en *no hacer,* y, en general, la afirmación en la negación; pero, no obstante, si uno dice que esto de aquí no es blanco, no por eso

---

[91] El sofisma consiste en derivar, a partir de que cada cosa individual es distinta de las otras, que el conjunto de ellas es también distinto de las otras, es decir, *de ellas mismas tomadas como conjunto.*

dice que ello sea blanco. Y sin duda *doble* tampoco significa nada, igual que *mitad*. Y, si realmente significan también algo, no significan lo mismo que tomados conjuntamente. Tampoco el conocimiento en una de sus especies (v.g.: el conocimiento médico) ⟨significa⟩ lo mismo que el conocimiento común: éste es ⟨simplemente⟩ el conocimiento de lo cognoscible. En aquellos predicados mediante los cuales se indican ⟨las cosas mismas⟩ [92], hay que decir que no es lo mismo lo que se indica ⟨cuando el predicado está⟩ aparte y ⟨cuando está⟩ en el enunciado. En efecto, *cóncavo* indica lo mismo tanto en el caso de lo chato como de lo *patizambo*, pero nada impide que, al añadirse a algo —a la nariz en el primer caso, a la pierna en el segundo—,
182a signifique cosas distintas: pues allí significaba lo chato, y aquí lo patizambo, y no hay ninguna diferencia entre decir *nariz chata* o *nariz cóncava*. Además, no hay que conceder la expresión directa [93], pues es falsa. En efecto, lo chato no es una nariz cóncava, sino algo propio de esta nariz de aquí, es decir, una afección, de modo que no es nada absurdo si la nariz chata es la nariz que posee una concavidad nasal.

32. *Cómo resolver las incorrecciones*

Acerca de las incorrecciones, ya dijimos anteriormente en función de qué parecen darse. En cuanto a cómo hay que resolverlas, resultará evidente en los pro-

---

92 Es decir, aquellos predicados que incluyen en sí mismos la referencia al sujeto.

93 Se refiere al nombre en caso *nominativo*, que, para Aristóteles y los gramáticos antiguos, no es propiamente *casus nominis*, sino puro y simple *nomen* (es decir, cuya función principal es la de *nombrar*, función independiente de cualquier otra función o relación sintáctica, que sería la determinante de la flexión como adaptación del nombre al tipo de conexión que le une a otros elementos de la frase).

pios enunciados; en efecto, eso es lo que quieren establecer todos los argumentos del tipo siguiente: —*Lo que dices con verdad ¿acaso no es también ello verdad? Ahora bien, dices que algo es una piedra: luego algo es una piedra.* En realidad, decir *una piedra* no es decir *lo,* sino *la,* y no decir *eso,* sino *ésa.* Si, pues, alguien preguntara: —*La que dices con verdad ¿acaso no es ésta?,* no parecería hablar griego, como tampoco si preguntara: —*La que dices que es ¿acaso no es ése?* Pero llamar esto a una madera o a cuantas cosas no significan ni femenino ni masculino[94] no cambia nada: por ello no se produce tampoco ninguna incorrección ⟨en⟩: —*Si lo que dices que es esto, y dices que es una madera, es realmente una madera.* Piedra y ésta, en cambio, tienen una declinación femenina. Ciertamente, si alguien preguntara: —*¿Acaso éste no es ésta?,* y después, aún: —*¿Qué, pues? ¿No es éste Córisco?,* y después dijera: —*Realmente éste es ésta,* no por eso se ha probado la incorrección, aunque Córisco signifique precisamente *ésta,* mientras no lo conceda el que responde, sino que es preciso que se añada a esto una pregunta más. En cambio, si ni es realmente, ni se concede, no ha quedado probado, ni en la realidad ni respecto al que pregunta. De manera semejante, pues, es preciso que también allí *ésta* signifique *la piedra.* Pero, si ni es realmente, ni se concede, no hay que enunciar la conclusión; con todo, parece ⟨una incorrección⟩ en función de que la inflexión, que es diferente, parece similar a la del nombre[95]. ⟨En cambio⟩: —*¿Acaso no es verdad decir que ésta es precisamente aquello que dices que*

[94] El ejemplo original, *xýlon* («madera», «leño»), es un sustantivo neutro, tipo de palabras inexistente en español. Nuestra traducción transforma esta traslación de géneros, habitual en griego, en la también habitual en castellano de femenino o masculino nominales a neutro pronominal.

[95] Es decir, a la del *nominativo.*

es ésta? Ahora bien, lo dices sobre una rodela: luego ésta es sobre-una-rodela. En realidad no lo es necesariamente, ya que *ésta* no significa *sobre una rodela*[96], sino *una rodela,* mientras que *sobre ésta* sí que significa *sobre una rodela.* Tampoco, si lo que dices que es éste lo es éste, y lo dices sobre Cleón, es realmente éste *sobre Cleón;* en efecto, éste no es *sobre Cleón:* pues se ha dicho que lo que enuncio sobre éste que es, lo es éste, no *sobre éste;* y tampoco hablaría uno en griego si la pregunta se enunciara así: *—¿Conoces esto? Esto es piedra; luego conoces piedra*[97]. En realidad ⟨hay que decir que⟩ *esto* no significa lo mismo en *—¿Conoces esto?* y en *—Esto es piedra,* sino que en el primer caso significa *a ésta,* y en el segundo *ésta.* ⟨También⟩: *—¿Acaso no conoces aquello de lo que tienes conocimiento? Ahora bien, tienes conocimiento de la piedra; luego conoces de la piedra.* En realidad, ⟨hay que aclarar que⟩:
182b *de lo que* quiere decir *de la piedra,* mientras que *aquello* quiere decir *la piedra;* pero se concedió que aquello de lo que tienes conocimiento lo conoces, no como *de aquello,* sino como *aquello,* de modo que no conoces *de la piedra,* sino *la piedra.*

Que, por tanto, este tipo de argumentos no prueban una incorrección, sino que lo parecen, y por qué lo parecen, y cómo hay que salirles al paso, queda de manifiesto a partir de lo dicho.

33. *Diversa dificultad de las soluciones*

Es preciso darse cuenta también de que, entre todos los argumentos, unos son más fáciles y otros más

[96] Traducimos así, ante la inexistencia de casos nominales en castellano, lo que en griego es un acusativo *(aspída).*

[97] El juego de palabras original consiste en mantener *líthos* («piedra»), la segunda vez, en nominativo como la primera, pese a que la sintaxis exige que la segunda vez vaya en acusativo.

difíciles para comprender en función de qué y en qué dan una falsa prueba al que escucha, aun cuando muchas veces éstos son idénticos a aquéllos [97 bis]; en efecto, es preciso llamar *argumento idéntico a otro* a aquel que surge en función de lo mismo que ese otro. Pero el mismo argumento puede a unos parecerles estar en función de la expresión; a otros, en función del accidente; a otros, en función de otra cosa, debido a que, al cambiar de sentido cada uno de ellos, ya no es igualmente evidente ⟨su sentido⟩. Así, pues, al igual que en el caso de los que se apoyan en la homonimia, que parece ser el tipo más simplista de razonamiento desviado, unos son evidentes incluso para el primero que pase (en efecto, los argumentos ridículos se apoyan casi todos en la expresión; v.g.: *un hombre llevaba un carro hasta el pie de una escalera* [98]; y: *—¿Hacia dónde partís? —Hacia la mitad* [99]; y: *—¿Cuál de las dos vacas alumbrará por delante? —Ninguna, sino que ambas alumbrarán por detrás* [100]; y: *—¿El viento norte es puro? —De ningún modo: pues ha matado al mendigo ebrio* [101]. *—¿Es Evarco? —De ningún modo, sino que es Apolónides* [102]. Y del mismo modo también casi todos los

---

97 bis Es decir: los difíciles de comprender son idénticos a los fáciles.

98 Es decir, bien «bajando el carro por la escalera» (absurdo), bien «arrastrándolo sobre el suelo hasta el pie de la escalera».

99 El original griego juega con el equívoco de *stéllesthe* («partís» o «recogéis la vela»), a lo que se contesta: «hacia la verga». Sustituimos ese equívoco, inexistente en castellano, por el sí conocido de «partir = marchar» y «partir = cortar».

100 Equívoco entre el sentido temporal y el sentido espacial de *émprosthen.*

101 Se juega con el doble sentido, físico y moral, de *katharós,* «puro», «inocente».

102 *Evarco* significa «buen administrador»; Apolónides, en cambio, con arreglo a una falsa etimología (derivándolo de

otros); otros, en cambio, parecen escapárseles incluso a los más expertos (una señal de esto es que se pelean muchas veces por los nombres, v.g.: si lo *que es* y lo *uno* significan lo mismo o algo distinto para todas las cosas: pues a unos les parece que lo *que es* y lo *uno* significan lo mismo, mientras que otros deshacen el argumento de Zenón y Parménides al afirmar que lo *que es* y lo *uno* se dicen de muchas maneras). De manera semejante también, de los argumentos en función del accidente y de cada una de las otras cuestiones, unos serán más fáciles de ver y otros más difíciles; captar también en qué género están, y si son refutaciones o no, no es igualmente fácil en todos los casos.

Es un argumento incisivo aquel que produce la máxima perplejidad: pues éste es el que más punzante resulta. Pero la perplejidad puede ser de dos tipos: uno se da en los ⟨argumentos⟩ que prueban realmente, ⟨y se da⟩ sobre qué es lo que uno ha de eliminar de entre las cosas preguntadas; el otro se da en los ⟨argumentos⟩ erísticos, sobre cómo enunciar lo propuesto. Por ello, en los razonamientos que prueban, los argumentos más incisivos obligan a investigar más. Y el argumento probatorio más incisivo es el que, a partir de las cosas más plausibles, elimina lo más plausible. En efecto, un mismo y único argumento, trasponién-
183 a dole la contradicción, tendrá por semejantes a todos los razonamientos: pues, siempre, a partir de cuestiones plausibles, se eliminará o establecerá algo igualmente plausible; por ello se producirá necesariamente la perplejidad. Así, pues, el más incisivo es aquel ⟨argumento⟩ que construye la conclusión a partir de la igualdad con las cuestiones planteadas; le sigue en segundo lugar el que la construye a partir de ⟨proposiciones⟩ que son

---

apóllymi, en vez de la correcta, *Apóllōn),* significaría «el que lo echa a perder».

todas igualmente ⟨plausibles⟩: pues éste provocará en todos los casos igual perplejidad sobre cuál de las cuestiones planteadas hay que eliminar. Y esto es difícil: pues hay que eliminar alguna, pero no está claro cuál. El más incisivo de los ⟨argumentos⟩ erísticos es aquel que, en primer lugar, no queda claro de entrada si ha probado o no, y si la solución es en función de la falsedad o la división; el segundo, entre los restantes, es aquel que está evidentemente en función de la división o de la eliminación, pero no queda de manifiesto mediante cuál de las cosas preguntadas, dividiéndola o eliminándola, hay que resolverlo, o si esta solución está en función de la conclusión o de alguna de las preguntas.

A veces, pues, el argumento que no prueba es simplista, en el caso de que los puntos de partida sean demasiado poco plausibles o sean falsos; pero algunas veces no merece ser despreciado. En efecto, cuando se deja de lado alguna de aquellas preguntas sobre las cuales y mediante las cuales ⟨se forma⟩ el argumento, al no agregar esto y no haber probado, el argumento resulta simplista; en cambio, cuando lo dejado de lado es ajeno al argumento, éste no merece en modo alguno ser despreciado, sino que es aceptable, aunque el que pregunta no lo haya hecho bien.

Así como la solución es posible darla unas veces respecto al argumento, otras respecto al que pregunta y respecto a la pregunta, y otras respecto a nada de esto, de manera semejante también es posible preguntar y razonar respecto a la tesis, respecto al que responde y respecto al tiempo —cuando la solución precisa dé más tiempo del que se dispone para la discusión relativa a la solución—.

34. *Conclusión*

Así, pues, a partir de cuántas y cuáles cosas se forman los razonamientos desviados entre los que discuten, y cómo mostraremos que ⟨el adversario⟩ se engaña y cómo haremos que diga paradojas, además de ⟨la cuestión de⟩ a partir de qué cosas se da el razonamiento, y cómo hay que preguntar, y cuál es el orden de las preguntas, además de para qué son útiles todos los argumentos de este tipo; y acerca de toda respuesta en general y de cómo hay que resolver los enunciados y los razonamientos; acerca de todo ello, baste con lo que hemos dicho. Sólo resta, de lo propuesto al principio, hacer una breve recapitulación de todo ello y poner punto final a lo que se ha dicho.

Nos habíamos propuesto, pues, encontrar una capacidad de razonar acerca de aquello que se nos planteara entre las cosas que se dan como plausibles [103]; en efecto, ésta es la tarea de la dialéctica propiamente tal y de la
183b crítica. Pero, como quiera que, debido a su parentesco con la sofística, se la ha de enfocar de modo que no sólo se pueda poner a prueba ⟨al adversario⟩ de modo dialéctico, sino también hacer como si se conociera realmente ⟨el tema⟩, por eso nos impusimos como tarea de este estudio, no sólo lo dicho, a saber, ser capaces de envolver [104] el argumento ⟨del adversario⟩, sino también que, al sostener nosotros mismos un argumento, sepamos defender la tesis a través de las ⟨proposiciones⟩ más plausibles dentro de cada tema. Y ya hemos dicho la causa de esto, ya que por esto mismo Sócrates preguntaba pero no respondía: pues reconocía

---

[103] Esta recapitulación muestra cómo se está hablando, no sólo de las *Refutaciones*, sino del conjunto de los *Tópicos* (ver Introducción a estas dos obras).

[104] *Labeîn* (lit.: «tomar»).

que no sabía. Se ha indicado ya en los ⟨párrafos⟩ anteriores respecto a cuántas cosas será esto así, y de dónde obtendremos estos recursos en abundancia, además de cómo hay que preguntar y ordenar toda la interrogación, y acerca de las respuestas y soluciones respecto a los razonamientos ⟨del adversario⟩. Se han indicado también, en lo que concierne al resto, todas las cosas que corresponden al mismo método de argumentación. Además de esto, hemos discurrido acerca de los razonamientos desviados, como ya hemos dicho antes. Así, pues, es manifiesto que lo que nos propusimos tiene un cumplimiento adecuado; con todo, es preciso que no olvidemos el destino de este estudio. En efecto, de todos los descubrimientos, unos, recibidos previamente de otros, han avanzado parcial y penosamente gracias a los que los han recogido después; en cambio, las cosas descubiertas desde el principio acostumbran a recibir un desarrollo inicial pequeño, pero mucho más útil que el posterior desenvolvimiento a partir de aquello: pues sin duda el principio, como suele decirse, es lo más importante de todo. Por ello es también lo más difícil; pues cuanto más rica es su capacidad, tanto menor en extensión es una cosa y tanto más difícil de ser observada. Y, una vez descubierto esto, es más fácil aumentarlo y añadir lo que falta: que es precisamente lo que ha ocurrido en torno a los argumentos retóricos y, prácticamente, en torno a todas las otras técnicas. En efecto: unos, los que descubrieron los principios, hicieron en conjunto avanzar la cosa muy poco; en cambio, los individuos actualmente celebrados, habiendo heredado la cosa de otros muchos que, a lo largo de una especie de sucesión, hicieron avanzar la cosa paulatinamente, la han desarrollado ampliamente hasta este punto, ⟨v.g.⟩: Tisias inmediatamente después de los precursores, Trasímaco después de Tisias, Teodoro después de éste, y muchos otros, han aportado muchas partes;

precisamente por ello no es nada raro que la técnica posea una multitud ‹de detalles›. En cuanto a este estudio, en cambio, no es que una parte estuviera previamente elaborada y otra no, sino que no había nada en absoluto. En efecto, la educación impartida por los que trabajan a sueldo en torno a los argumentos erísticos sería más o menos semejante al estudio de Gorgias: pues daban a aprender de memoria, los unos, enunciados retóricos y, los otros, enunciados interrogativos, en los que creían respectivamente, unos y otros, que
184a acostumbran a caer la mayoría de argumentos. Por ello la enseñanza, para los que aprendían de ellos, era rápida, pero sin técnica: pues dando, no la técnica, sino lo que se deriva de la técnica, creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos, ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas clases: pues éste contribuiría a una cosa útil, pero no transmitiría una técnica. Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos es-
184b critos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo. Y, si después de contemplar la cosa, os parece que, como corresponde a aquellas ‹disciplinas› que están en su comienzo, este método está en el lugar adecuado al lado de los otros estudios que se han desarrollado a partir de la transmisión ‹de algo anterior›, no os quedará, a todos vosotros que habéis seguido las lecciones, otra tarea más que la de tener comprensión con sus lagunas y mucho reconocimiento para con sus hallazgos.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

CATEGORÍAS

TÓPICOS

SOBRE LAS REFUTACIONES SOFÍSTICAS

Págs.